

ولومات الدجاجة بغير ذبح
فالبيضة فيها طاهر ولومات
البقرة بغير ذبح فاللبن في الضرع
طاهر هدايه

شرح النخبة في اصول علم الحديث
للعلامة ابن حجر

تغمده الله
بغفرانه
ورحمته
م
امين

واما علم الحديث فينقسم الى علم رواية وهو معرفة الفاظ الحديث ونظيره
معرفة نظم القرآن وموضوع هذا العلم ذات النبي عليه السلام اذ يبحث فيه
عن اقواله واحواله والى علم دراية وهو ينقسم الى معرفة معانيه ونظيره
علم التفسير وموضوع هذا العلم حديث النبي عليه السلام من حيث الدلالة
والى معرفة احواله من القوة والضعف بحسب اختلاف احوال نقلته
والاخير هو العلم المسمى باصول الحديث وموضوعه ايضا نفس الحديث
لكن من حيث الثبوت ومن اوعى المؤلفات فيه الفية العراقي ومن اخصرها
ومن اخصرها النخبة للعسقلاني من ترتيب العلوم للسجقلي

قد تملكه العبد الفقير
السيد محمد مصطفى افندي
... سنة ١١٨٦

قوله واشهد ان لا اله الا الله لا شك ان القصد بهذه الجملة الاخبار عما انطوي عليه اعتقاد وجزم من القلب مع الاذعان والتحقق فإن كانت انشائية قالوا وللاستيناف والأوفي للعطف وتخالف الجملتين في الاسمية والفعلية خلاف الاولي فقط علي ان عطف الخبر علي الانشاد وعكسه فيه خلاف منعه البيانيون وبعض النحويين واجازه بعضهم بتفصيل ودونه وفي اعراب هذه الجملة كلام بسطته في شرح الجوهرة م ابراهيم اللقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يزل عالما قديرا حيا قيوما سميعا بصيرا ۝ واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واكبره تكبيرا ۝ وصلي الله علي سيدنا محمد الذي ارسله الي الناس كافة بشيرا ونذيرا وعلي آل محمد وصحبه وسلم تسليما كثيرا ۝ اما بعد فان التصانيف في اصطلاح اهل الحديث قد كثرت للأئمة في القديم والحديث فمن اول من صنف في ذلك القاضي ابو محمد الرامهرمزي في كتابه المحدث الفاصل لكنه لم يستوعب ۝ والحاكم ابو عبد الله النيسابوري لكنه لم يهذب ولم يرتب ۝ وتلاه ابو نعيم الاصبهاني فعمل علي كتابه مستخرجا وابقي اشيا للمتعقب ۝ ثم جاء بعدهم الخطيب ابو بكر البغدادي فصنف في قوانين الرواية كتابا سماه الكفاية وفي ادابها كتابا سماه الجامع لاداب الشيخ والسامع وقل فن من فنون الحديث الا وقد صنف فيه كتابا مفردا فكان كما قال الحافظ ابو بكر بن نقطة كل من انصف علم ان المحدثين بعد الخطيب عيال علي كتبه

قوله وحده حال من الله تعالي مؤكدة لمضمون اختصاص الالوهية فيه تعالي وهو من الالفاظ المعرفة لفظا المنكرة معني فلذا اليه يمتنع اضافتها للمعرفة حاليتها وقوله لا شريك له تفسير لمعني الوحدة وجبت بدلوله نفي الشريك مطلقا سواء والي الذات او الي الصفات او الي الافعال ويمكن علي بعد جعل احدهما للتوحيد بالذات والآخر للتوحيد بالافعال من شرح النخبة للشيخ ابراهيم اللقاني

واعلم ان كلمة التوحيد اي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع بطريق نفي الالوهية عن غير الله تعالي وحصرها فيه وقوله وحده حال يجوز ان يكون منتقلة ومؤكدة بيان ان وهي اولي وقوله لا شريك لك بيان ان ليس المراد بالوحدة الوحدة التي تقابل الكثرة فانها مخلوقة بل المراد هي الوحدة التي تقابل الشركة وهي مبداء الوحدة المقابلة للشركة فتأمل فانه معني غريب من شرح المشارق للشيخ كمال الدين

يعني معني

اي ابو نعيم علي كتاب مستخرجا

اي معترضا علي كتابه او علي منوال كتابه

اي الامر بعدهم

تتبعه

اي معتمد عليه

من قاعدة مستخرجا بكسر الراء حال من فاعل عمل المتردد منزلة اللازم يقال كثر فلان

مستخرجا على الصحيحين اي مستدركا عليهما

كتبه ثم جاء بعدهم بعض من تأخر عن الخطيب فاخذ من هذا
العلم بنصيب فجمع القاضي عياض كتابا سماه الالماع
وابو حفص الميانجي جزءا سماه ما لا يسع المحدث جهله
وامثال ذلك من التصانيف التي اشتهرت وبسطت ليتوفر علمها
واختصرت ليتيسر فهمها الي ان جاء الحافظ الفقيه تقي الدين
ابو عمرو عثمان بن الصلاح عبد الرحمن الشهرزوري
نزيل دمشق فجمع لما ولي تدريس الحديث بالمدرسة
الاشرفية كتابه المشهور فهذب فنونه واملاه شيئا
بعد شيء فلهذا لم يحصل ترتيبه علي الوضع المناسب
واعتني بتصانيف الخطيب المتفرقة فجمع شتات مقاصدها
وضم اليها من غيرها نخب فوايدها فاجتمع في كتابه
ما تفرق في غيره فلهذا عكف الناس عليه وساروا
بسيره فلا يحصى كم ناظم له ومختصر ومستدرك عليه
ومقتصر ومعارض له ومنتصر فسالني بعض الاخوان ان الخص
له المهم من ذلك فلخصته في اوراق لطيفة سميتها نخبة
الفكر في مصطلح اهل الاثر علي ترتيب ابتكرته وسبيل
انتهجته مع ما ضممت اليه من شوارد الفرايد وزوايد الفوايد

قوله ليتوفر علمها فيه انه لو قال ليتيسر فهمها لكان اولي لان البسط النشر وضد الاختصار كما يشهد المقابلة والبسط لا يستلزم وفور العلم بل يستلزم وسعة العبارة وهي تستلزم سهولة الفهم الا ان يقال البسط في العبارة لا يخلو عن الفايدة وهي العلم تامل لمحرره

الضمير المجرور في لفظ له وكذا بعده راجع الي قوله كتابه لان العراقي نظم كتاب ابن الصلاح والنووي اختصره

يقال ابتكر الشيء اذا اخذ باكورته وهي اوله

ظاهره عطف تفسير والتحقيق ان المراد بالاولي ما يتعلق بكلام القوم من النكت والمعاني اللطيفة والمباحثة الشريفة

من قبيل اضافة الصفة الي الموصوف اي الفرايد الحسنة

اي جعلته منهاجا وسلكته

ورغب الي ثانيا ان اصنع عليه شرحا يحل رموزها ويفتح
كنوزها ويوضح ما خفي علي المبتدي من ذلك

فاجبته الي سؤاله رجاء الاندراج في تلك المسالك
فبالغت في شرحها في الايضاح والتوجيه ونبهت علي
خبايا زواياها لان صاحب البيت ادري بما فيه
وظهر لي ان ايراده علي صورة البسط اليق ودمجها ضمن
توضيحها أوفق فسلكت هذه الطريق القليلة السالك
فاقول طالبا من الله التوفيق فيما هنالك الخبر عند
علماء هذا الفن مرادف للحديث وقيل الحديث ما جاء
عن النبي صلي الله عليه وسلم والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم
قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها الاخباري ولمن
يشتغل بالسنة النبوية المحدث وقيل بينهما عموم
وخصوص مطلق فكل حديث خبر من غير عكس وعبّر
هنا بالخبر ليكون اشمل فهو باعتبار وصوله الينا اما
ان يكون له طرق اي اسانيد كثيرة لان طرقا جمع طريق
وفعيل في الكثرة يجمع علي فُعُل بضمتين وفي القلة علي افعلة
والمراد بالطرق الاسانيد والاسناد حكاية طريق المتن

ما يعرف به الكلام وهو قسم من اقسام الكلام يأتي في تعريفه ~~صحـ~~

اي وراي من الكلام يأتي هذا الفن

اي المتن بيانه مارح المتن علي

اي والمراد بالطريق في غير هذا المتن لان المراد في هذا المتن رجال وهم الرواي نفس الاستاد

اي الحديث

المتن وتلك الكثرة احد شروط التواتر اذا وردت
بلا حصر عدد معين بل تكون العادة قد احالت تواطيهم
علي الكذب وكذا وقوعه منهم اتفاقا عن غير قصد فلا معني
لتعيين العدد علي الصحيح ومنهم من عينه في الاربعة
وقيل في الخمسة وقيل في السبعة وقيل في العشرة وقيل في الاثني
عشر وقيل في الاربعين وقيل في السبعين وقيل غير ذلك وتمسك
كل قائل بدليل جاء فيه ذكر ذلك العدد فافاد العلم وليس بلازم
ان يطرد في غيره لاحتمال الاختصاص فاذا ورد الخبر كذلك
وانضاف اليه ان يستوي الامر فيه في الكثرة المذكورة من ابتدائه
الي انتهائه والمراد بالاستواء ان لا تنقص الكثرة المذكورة في
بعض المواضع لا ان لا تزيد اذ الزيادة هنا مطلوبة من باب
الاولي وان يكون مستند انتهائه الامر المشاهد او المسموع
لا ما ثبت بقضية العقل الصرف فاذا جمع هذه الشروط الاربعة
وهي عدد كثير احالت العادة توافقهم وتواطيهم علي الكذب
رووا ذلك عن مثلهم من الابتداء الي الانتهاء وكان مستند
انتهائهم الحس وانضاف الي ذلك ان يصحب خبرهم افادة العلم
لسامعه فهذا هو المتواتر وما تخلفت افادة العلم عنه

وهو عدد نقباء موسي عليه الصلوة والسلام منه

وهو عدد ما اختاره موسي عليه الصلوة والسلام من قومه سبعين رجلا لميقاتنا منه

لقوله تعالي يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا الاربعين منه

كالعشرين قال الله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون منه

بالنسبة الي ذلك الدليل علي

علي المفعولية والفاعل قوله افادة العلم علي

اي مع وجود الشرائط المتقدمة فيه علي

اي انتفت فيه هذه الشروط علي

المتقدمة اي هذا الخبر الجامع للشروط المذكور وهو المتواتر علي

موصولة او موصوفة [illegible]

كان مشهورا فقط فكل متواتر مشهور من غير عكس وقد يقال
ان الشروط الاربعة اذا حصلت استلزمت حصول العلم
وهو كذلك في الغالب لكن قد يتخلف عن البعض لمانع وقد وضح
بهذا تعريف المتواتر وخلافه قد يرد بلا حصر ايضا لكن مع
فقد بعض الشروط او مع حصر بما فوق الاثنين اي بثلاثة
فصاعدا ما لم يجمع شروط المتواتر او بهما اي باثنين
فقط او بواحد والمراد بقولنا ان يرد باثنين ان لا يرد
باقل منهما فان ورد باكثر في بعض المواضع من السند
الواحد لا يضر اذ الاقل في هذا العلم يقضي على الاكثر
فالاول المتواتر وهو المفيد للعلم اليقيني فاخرج النظري
على ما ياتي تقريره بشروطه التي تقدمت فاليقين هو
الاعتقاد الجازم المطابق وهذا هو المعتمد ان خبر التواتر
يفيد العلم الضروري وهو الذي يضطر الانسان اليه
بحيث لا يمكنه دفعه وقيل لا يفيد العلم الا نظريا وليس بشيء
لان العلم بالتواتر حاصل لمن ليس له اهلية النظر كالعامي
اذ النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة يتوصل بها الى علوم
او ظنون وليس في العامي اهلية ذلك فلو كان نظريا لما

وهو ان لا يستوي الطرفان او لا يكون منتهيا الى الحس او تخلف عن افادة العلم

لما حصل ولاح بهذا التقرير الفرق بين العلم الضروري
والعلم النظري اذ الضروري يفيد العلم بلا استدلال
والنظري يفيده لكن مع الاستدلال على الافادة والضروري
يحصل لكل سامع والنظري لا يحصل الا لمن فيه اهلية النظر
وانما ابهمت شروط المتواتر في الاصل لانه على هذه الكيفية
ليس من مباحث علم الاسناد اذ علم الاسناد يبحث فيه
عن صحة الحديث او ضعفه ليعمل به او يترك من حيث
صفات الرجال وصيغ الاداء لا يبحث عن رجاله بل يجب
العمل به من غير بحث فايدة ذكر ابن الصلاح ان
مثال المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده الا ان يدعي
ذلك في حديث من كذب علي متعمدا وما ادعاه من العزة
ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم لان ذلك نشأ
عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق واحوال الرجال وصفاتهم
المقتضية لابعاد العادة ان يتواطؤا على كذب او يحصل
منهم اتفاقا ومن احسن ما يقرر به كون المتواتر موجودا
وجود كثرة في الاحاديث ان الكتب المشهورة المتداولة بايدي
اهل العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها

نحو اخبرنا وحدثنا وانبانا وسميت الصيغ بالاداء لانه

والمتواتر ... من كلامه حيث قال من سئل
فيه ان الادعاء لم يفهم من كلامه ... ثم قال نعم
عنه ابن ان مثاله اعياه تطلبه ... مثالا له لان
حديث من كذب ... نداه
لفظ نداه بمعنى الاعتقاد كما في قوله تعالى
انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا كذا في الرضي

وهذا الحديث مروي في الصحيحين عن جماعة
من الصحابة وذكر الحافظ ابو بكر في مسنده
انه رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو اربعين رجلا من الصحابة
وقيل اثنان وستون منهم وفيهم العشرة
المشهود لهم بالجنة وقيل ولا يعرف في الدنيا
حديث مروي عن العشرة ولا يروى
عن اكثر من ستين صحابيا سواه
كذا في ذيل الغرب
عبد الرزاق

الي مصنفيها اذا اجتمعت علي اخراج حديث وتعددت طرقه
تعددا تحيل العادة تواطيئهم علي الكذب الي اخر الشروط افاد
العلم اليقيني بصحته الي قائله ومثل ذلك في الكتب المشهورة
كثير والثاني وهو اول اقسام الآحاد ما له طرق محصورة
باكثر من اثنين وهو المشهور عند المحدثين سمي بذلك
لوضوحه وهو المستفيض علي رأي جماعة من ائمة الفقهاء
سمي بذلك لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضا ومنهم
من غاير بين المستفيض والمشهور اعم من ذلك ومنهم
من غاير علي كيفية اخري وليس من مباحث هذا الفن
ثم المشهور يطلق علي ما حرر هنا وعلي ما اشتهر علي الألسنة
فيشمل ما له اسناد واحد فصاعدا بل ما لا يوجد له اسناد
اصلا والثالث العزيز وهو ان لا يرويه اقل من اثنين عن
اثنين وسمي بذلك اما لقلة وجوده واما لكونه عز اي قوي
بمجيئه من طريق اخري وليس شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه
وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله
في علوم الحديث حيث قال الصحيح ان يرويه الصحابي
الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ثم يتداوله

[Interlinear glosses: رسول عليه السلام — اذ الظاهر المغايرة — يشير — اسم كتاب]

[Margin:]
منها من بنى مسجدا والمسح علي الخفين
ورفع اليدين والشفاعة والحوض
ورؤية الله في الآخرة والائمة من قريش
وغير ذلك والله المستعان
فتح الباري
لابن حجر

بان المستفيض يكون في ابتدائه
وانتهائه سواء والمشهور

اي يرويان
عن اثنين
حتى ينتهي علي
الاتين صيغة
الاول عزيز

طريق لزوال اسم الجهالة
نور

يتداوله اهل الحديث الي وقتنا كالشهادة علي الشهادة
وصرح القاضي ابو بكر بن العربي في شرح البخاري بان
ذلك شرط البخاري واجاب عما اورد عليه من ذلك
بجواب فيه نظر لانه قال فان قيل حديث الاعمال بالنيات
فرد لم يروه عن عمر الا علقمة قال قلنا قد خطب به عمر
علي المنبر بحضرة الصحابة فلولا انهم يعرفونه لانكروه كذا
قال وتعقب بانه لا يلزم من كونهم سكتوا عنه ان يكونوا
سمعوه من غيره وبان هذا لو سلم في عمر منع في تفرد علقمة
ثم تفرد محمد بن ابراهيم به عن علقمة ثم تفرد يحيى بن سعيد
به عن محمد بن علي ما هو الصحيح المعروف عند المحدثين
وقد وردت لهم متابعات لا يعتبر بها لضعفها وكذا
لا نسلم جوابه في غير حديث عمر قال ابن رشيد ولقد كان
يكفي القاضي في بطلان ما ادعي انه شرط البخاري اول
حديث مذكور فيه وادعي ابن حبان نقيض دعواه
فقال ان رواية اثنين عن اثنين الي ان ينتهي لا توجد
اصلا قلت ان اراد ان رواية اثنين فقط عن اثنين
فقط لا توجد اصلا فيمكن ان يسلم واما صورة العزيز

[Marginal notes:]
اي من اجل الاشتراط
اي فلولا انهم يسمعونه عن النبي عليه السلام
يعني لو سلم ان هذا الجواب يمنع تفرد علقمة وليس كذلك لكن لا يمنع تفرد عمر لما يتوهم معناه ان التفرد ممنوع ظاهر العبارة قال التلميذ
من ظاهر اشتراط التعدد التعقب انه علي اشتراط التعدد في الصحابي وظاهر كلام الحاكم وابن العربي انه لا يشترط التعدد في الصحابي واما بشرطها فيمن بعدهم
اقول فقد خفت المؤنة وحقت علي العارى المعونة
[Interlinear glosses:] اي الحديث؛ اي عمر؛ التابعين؛ التفرد؛ هذا الحديث؛ هو الاعمال بالنيات

التي حررناها فوجوده بان لا يرويه اقل من اثنين عن اقل
من اثنين مثاله ما رواه الشيخان من حديث انس
والبخاري من حديث ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده
وولده الحديث ورواه عن انس قتادة وعبد العزيز
بن صهيب ورواه عن قتادة شعبة وسعيد ورواه
عن عبد العزيز اسماعيل بن علية وعبد الوارث
ورواه عن كل جماعة والرابع الغريب وهو ما يتفرد بروايته
شخص واحد في اي موضع وقع التفرد به من السند على
ما سيقسم اليه الغريب المطلق والغريب النسبي وكلها
اي الاقسام الاربعة المذكورة سوى الاول وهو المتواتر
احاد ويقال لكل منها خبر واحد وخبر الواحد في اللغة
ما يرويه شخص واحد وفي الاصطلاح ما لم يجمع شروط
التواتر وفيها اي الآحاد المقبول وهو ما يجب العمل به
عند الجمهور وفيها المردود وهو الذي لم يترجح صدق
المخبر به لتوقف الاستدلال بها على البحث عن احوال
رواتها دون الاولى وهو المتواتر فكله مقبول لافادته

(من الراويين المذكورين) (من موضع السند) (اي الخبر)

عــ
قوله الغريب المطلق مرفوع على انه
خبر مبتدا محذوف والجملة بيان
لما سيقسم اليه وفاعل
سيقسم ضمير عائد الى الغريب
ولو قال من الغريب لكان
ظاهرا خاليا من الايهام
سكودى

لافادته القطع بصدق مخبره بخلاف غيره من اخبار الاحاد
لكن انما وجب العمل بالمقبول منها لانها اما ان يوجد فيها اصل
صفة القبول وهو ثبوت صدق الناقل او اصل صفة الرد
وهو ثبوت كذب الناقل او لا فالاول يغلب على الظن ثبوت
صدق الخبر لثبوت صدق ناقله فيؤخذ به والثاني يغلب
على الظن ثبوت كذب ناقله فيطرح والثالث ان وجدت
قرينة تلحقه باحد القسمين التحق والا فيتوقف فيه واذا
توقف على العمل به صار كالمردود لا لثبوت صفة الرد بل
لكونه لم توجد فيه صفة توجب القبول والله اعلم وقد يقع
فيها اي في اخبار الاحاد المنقسمة الى مشهور وعزيز وغريب
ما يفيد العلم النظري بالقراين على المختار خلافا لمن ابا
ذلك والخلاف في التحقيق لفظي لان من جوز اطلاق
العلم قيده بكونه نظريا وهو الحاصل عن الاستدلال
ومن ابى الاطلاق خص لفظ العلم بالمتواتر وما عداه عنده
ظني لكنه لا ينفي ان ما احتف بالقراين ارجح مما خلا عنها
والخبر المحتف بالقراين انواع منها ما اخرجه الشيخان
في صحيحيهما مما لم يبلغ التواتر فانه احتف به قراين

منها جلالتهما في هذا الشان وتقدمهما في تمييز الصحيح علي غيرهما

وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول وهذا التلقي وحده اقوي

في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر الا

ان هذا يختص بما لم ينتقده احد من الحفاظ مما في الكتابين وبما

لم يقع التجاذب بين مدلوليهما مما وقع في الكتابين حيث

لا ترجيح لاستحالة ان يفيد المتناقضان العلم بصدقهما

من غير ترجيح لاحدهما علي الاخر وما عدا ذلك فالاجماع حاصل

علي تسليم صحته فان قيل انما اتفقوا علي وجوب العمل به لا علي صحته

منعناه وسند المنع انهم متفقون علي وجوب العمل بكل ما صح

ولو لم يخرجه الشيخان فلم يبق للصحيحين في هذا مزية والاجماع

حاصل علي ان لهما مزية فيما يرجع الي نفس الصحة وممن صرح

بافادة ما اخرجه الشيخان العلم النظري الاستاذ ابو اسحاق

الاسفرايني ومن ائمة الحديث ابو عبد الله الحميدي وابو الفضل

بن طاهر وغيرهما ويحتمل ان يقال المزية المذكورة كون احاديثهما

اصح الصحيح ومنها المشهور اذا كانت له طرق متباينة

سالمة من ضعف الرواة والعلل وممن صرح بافادته العلم النظري

الاستاذ ابو منصور البغدادي والاستاذ ابو بكر بن

اي من القراين | اي الشيخان | التلقي | اي المخالفة | اي لم يتعارض | مكان | مما ذكر من الاستثنائين علي | جواب ان قيل | حال

بن فورك وغيرهما ومنها المسلسل بالائمة الحفاظ المتقنين
حيث لا يكون غريبا كالحديث الذي يرويه احمد بن حنبل
مثلا ويشاركه فيه غيره عن الشافعي ويشاركه فيه غيره عن
مالك بن انس فانه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال
من جهة جلالة رواته وان فيهم من الصفات اللايقة الموجبة
للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم ولا يتشكك
من له ادنى ممارسة بالعلم واخبار الناس ان مالكا مثلا
لو شافهه بخبر انه صادق فاذا انضاف اليه من هو في تلك
الدرجة ازداد قوة وبعد عما يخشى عليه من السهو وهذه الانواع
التي ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها الا للعالم
بالحديث المتبحر فيه العارف باحوال الرواة المطلع على العلل
وكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الاوصاف
المذكورة لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور ومحصل الانواع
الثلاثة التي ذكرناها ان الاول يختص بالصحيحين والثاني
بما له طرق متعددة والثالث بما رواه الائمة ويمكن اجتماع
الثلاثة في حديث واحد فلا يبعد حينئذ القطع بصدقه
والله اعلم ثم الغرابة اما ان تكون في اصل السند اي في

او الصحابية

اي في الموضع الذي يدور الاسناد عليه ويرجع ولو تعددت الطرق اليه وهو طرفه الذي فيه الصحابي او لا تكون كذلك بان يكون التفرد في اثنائه كان يرويه عن الصحابي اكثر من واحد ثم ينفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد فالاول الفرد المطلق كحديث النهي عن بيع الولاء وعن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر وقد ينفرد به راو عن ذلك المنفرد كحديث شعب الايمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة وتفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح وقد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم وفي مسند البزار والمعجم الاوسط للطبراني امثلة كثيرة لذلك والثاني الفرد النسبي سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل بالنسبة الي شخص معين وان كان الحديث في نفسه مشهورا ويقل اطلاق الفردية عليه لان الغريب والفرد مترادفان لغة واصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال وقلته فالفرد اكثر ما يطلقونه علي الفرد المطلق والغريب اكثر ما يطلقونه علي الفرد النسبي وهذا من حيث اطلاق الاسمية عليهما واما من حيث استعمالهم الفعل المشتق فلا يفرقون

اي المحدثين علي ... فلا يفرقون بينهما

فلا يفرقون فيقولون في المطلق والنسبي تفرّد به فلان او اغرب به
فلان وقريب من هذا اختلافهم في المنقطع والمرسل هل هما
متغايران ام لا فاكثر المحدّثين على التغاير لكنه عند اطلاق
الاسم واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال
فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا ام منقطعا
ومن ثم اطلق غير واحد ممن لم يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير
من المحدّثين انهم لا يغايرون بين المرسل والمنقطع وليس
كذلك لما حررناه وقلّ من نبّه على النكتة في ذلك والله اعلم

وخبر الاحاد بنقل عدلٍ تامّ الضبط متصلَ السند غير معلل
ولا شاذ هو الصحيح لذاته وهذا اول تقسيم المقبول
الى اربعة انواع لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها
او لا الاول الصحيح لذاته والثاني ان وجد ما يجبر ذلك
القصور ككثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته وحيث
لا جبران فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول
ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته وقدّم الكلام
على الصحيح لذاته لعلو رتبته والمراد بالعدل من له ملكة
تحمله على ملازمة التقوى والمروءة والمراد بالتقوى اجتناب

الاعمال السيئة من شرك او فسق او بدعة والضبط ضبط صدر
وهو ان يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء
وضبط كتاب وهو صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه الى ان يؤدي
منه وقيد بالتام اشارة الى الرتبة العليا في ذلك والمتصل ما
سلم اسناده من سقوط فيه بحيث يكون كل من رجاله سمع
ذلك المروي من شيخه والسند تقدم تعريفه والمعلل لغة
ما فيه علة واصطلاحا ما فيه علة خفية قادحة والشاذ لغة
التفرد واصطلاحا ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه وله
تفسير آخر سياتي تنبيه قوله وخبر الاحاد كالجنس وباقي
قيوده كالفصل وقوله بنقل عدل احتراز عما ينقله غير العدل
وقوله هو يسمى فصلا يتوسط بين المبتداء والخبر يؤذن بان
ما بعده خبر عما قبله وليس بنعت له وقوله لذاته يخرج ما يسمى
صحيحا بامر خارج عنه كما تقدم وتتفاوت رتبه اي الصحيح
بتفاوت هذه الاوصاف المقتضية للتصحيح في القوة فانها
لما كانت مفيدة لغلبة الظن الذي عليه مدار الصحة اقتضت
ان يكون لها درجات بعضها فوق بعض بحسب الامور المقوية
واذا كان كذلك فما يكون رواته في الدرجة العليا من العدالة

جمع رتبة اي رتب الصحيح اي مراتبه الاعلى والاوسط والادنى علي

من العدالة والضبط وسائر الصفات التي توجب الترجيح كان
اصح مما دونه فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض
الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن
عمر عن ابيه وكمحمد ابن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي ابن ابي طالب
وكابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود ودونها
في الرتبة كرواية بريدة بن عبد الله بن ابي بردة عن جده
عن ابيه ابي موسي الاشعري وكحماد بن سلمة عن ثابت عن انس
ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة
وكالعلا بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشملهم
اسم العدالة والضبط الا ان للمرتبة الاولي من الصفات المرجحة
ما يقتضي تقديم روايتهم علي التي يليها وفي التي تليها من قوة
الضبط ما يقتضي تقديمها علي الثالثة وهي مقدمة علي رواية من
يُعدّ ما ينفرد به حسنا كمحمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر
وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وقس علي هذه المراتب
ما يشبهها والمرتبة الاولي هي التي اطلق عليها بعض الائمة انها
اصح الاسانيد والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة منها
نعم يستفاد من مجموع ما اطلق الائمة عليه ذلك ارجحيته علي ما لم يطلقوه

ويلتحق بهذا التفاضل ما اتفق الشيخان علي تخريجه بالنسبة
الي ما انفرد به احدهما وما انفرد به البخاري الي ما انفرد به مسلم بالنسبة
لاتفاق العلماء بعدهما علي تلقي كتابيهما بالقبول واختلاف
بعضهم في ايهما ارجح فما اتفقا عليه ارجح من هذه الحيثية
مما لم يتفقا عليه وقد صرح الجمهور بتقديم صحيح البخاري في الصحة
ولم يوجد عن احد التصريح بنقيضه واما ما نقل عن ابي علي
النيسابوري انه قال ما تحت اديم السماء اصح من كتاب مسلم
فلم يصرح بكونه اصح من صحيح البخاري لانه انما نفي
وجود كتاب اصح من كتاب مسلم اذ المنفي انما هو ما يقتضيه
صيغة افعل من زيادة صحة في كتاب شارك كتاب مسلم في
الصحة يمتاز بتلك الزيادة عليه ولم ينف المساواة وكذلك
ما نقل عن بعض عن بعض المغاربة انه فضل صحيح مسلم علي
صحيح البخاري فذلك فيما يرجع الي حسن السياق وجودة
الوضع والترتيب ولم يفصح احد منهم بان ذلك راجع الي
الاصحية ولو افصحوا الرده عليهم شاهد الوجود فالصفات
التي يدور عليها الصحة في كتاب البخاري اتم منها في كتاب
مسلم واسد وشرطه فيها اقوي واشد اما رجحانه من حيث

الذي عليه مدار علو الاسناد عليه

او مثل ما تقدم في زيادة تفريع تقديم مسلم علي الوجوه من جمع

ای زهو الوجود فالاضافة صفات بيانية علي

بالسين المهملة

اي في الصحة

تفصيل لا جمع الصفات

اي بتقديم مسلم علي البخاري و يطلق عليه التفضيل في العرف ولم يرد عدم تقديم البخاري و اهل
الاصطلاح بدل عليه فهو متعارف الانية علي مسلم كما هو
فلم يصرح بكونه اصح من صحيح البخاري علي البخاري

من حيث الاتصال فلاشتراطه ان يكون الراوي قد ثبت له
لقاء من روي عنه ولو مرة واكتفي مسلم بمطلق المعاصرة والزم
البخاري بانه يحتاج الي ان لا يقبل العنعنة اصلا وما الزمه
به ليس بلازم لان الراوي اذا ثبت له اللقاء مرة لا يجري
في رواياته احتمال ان لا يكون سمع منه لانه يلزم من جريانه
ان يكون مدلسا والمسئلة مفروضة في غير المدلس واما رجحانه
من حيث العدالة والضبط فلان الرجال الذين تكلم فيهم من رجال مسلم
اكثر عددا من الرجال الذين تكلم فيهم من رجال البخاري مع
ان البخاري لم يكثر من اخراج حديثهم بل غالبهم من شيوخه
الذين اخذ عنهم ومارس حديثهم بخلاف مسلم في الامرين
واما رجحانه من حيث عدم الشذوذ والاعلال فلانه ما
انتقد علي البخاري من الاحاديث اقل عددا مما انتقد علي مسلم
هذا مع اتفاق العلماء علي ان البخاري كان اجل من مسلم
في العلوم واعرف بصناعة الحديث منه وان مسلما تلميذه وخريجه
ولم يزل يستفيد منه ويتبع اثاره حتي قال الدارقطني لولا البخاري
لما راح مسلم ولا جاء ومن ثمة اي من هذه الجهة وهي ارجحية شرط
البخاري علي غيره قدم صحيح البخاري علي غيره من الكتب المصنفة

الرجل لا زمانه مسلم علي

وهي مصدر مصنوع ماخوذ من روي فلان عن فلان عن فلان علي طريقة البسملة والحمدلة وغيرهما قال العراقي في العنعنة مصدر عنعن الحديث اذا رواه بلفظ عن من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع علي البخاري

نعم بل غالبهم مبتدا ومن شيوخه خبر عنه علي

وفي القاموس الخريج كالعنين بمعنى المفعول ويقال خرج الرجل اصحابه علمهم واخرجهم من الجهل علي القادر

في الحديث ثم صحيح مسلم لمشاركته للبخاري في اتفاق
العلماء علي تلقي كتابه بالقبول ايضا سوي ما علل ثم يقدم
في الارجحية من حيث الاصحية ما وافقه شرطهما لان
المراد به رواتهما مع باقي شروط الصحيح ورواتهما
قد حصل الاتفاق علي القبول بتعديلهم بطريق اللزوم
فهم مقدمون علي غيرهم في رواياتهم وهذا اصل لا يخرج عنه
الا بدليل فان كان الخبر علي شرطهما معا كان دون ما اخرجه
مسلم او مثله وان كان علي شرط احدهما فيقدم شرط البخاري
وحده علي شرط مسلم وحده تبعا لاصل كل منهما فخرج لنا
من هذا ستة اقسام تتفاوت درجاتها في الصحة
وثمّ قسم سابع وهو ما ليس علي شرطهما اجتماعا
وانفرادا وهذا التفاوت انما هو بالنظر الي الحيثية المذكورة
اما لو رجح قسم علي ما فوقه بامور اخري تقتضي الترجيح
فانه يقدم علي ما فوقه اذ قد يعرض للمفوق ما يصيره يجعله
فايقا كما لو كان الحديث عند مسلم مثلا وهو مشهور
قاصر عن درجة التواتر لكن حفته قرينة صار بها يفيد
العلم فانه يقدم علي الحديث الذي يخرجه البخاري اذا

عطف على ما سبق بالمعنى لان تقدير الكلام ان الصحيح ما تم ضبط رواته مع سائر شروطه فمفهومه انه اذا لم يكن الضبط تاما
لا يكون الحديث صحيحا وهو يحتمل انه حسن او ضعيف فبيّنه انه حسن بقوله فان خف الضبط اي ضبط
الراوي المستلزم ضبط المروي قيل بان كان راوي الحديث متأخرا تأخرا يسيرا عن درجة الحافظ الضابط
ولم يبلغ الى مرتبة الراوي الضعيف الفاحش الخطاء وناقش تلميذه بقوله لم يحصل بهذا تمييز الحسن لان الخفة

اذا كان فردا مطلقا وكما لو كان الحديث الذي لم يخرجاه
من ترجمة وصفت بكونها اصح الاسانيد كمالك عن نافع
عن ابن عمر فانه يقدم على ما انفرد به احدهما مثلا لا سيما
اذا كان في اسناده من فيه مقال فان خف الضبط اي قل
يقال خف القوم خفوفا قلوا والمراد مع بقية الشروط المتقدمة
في حد الصحيح فهو الحسن لذاته لا لشيء خارج وهو الذي
يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث المستور اذا تعددت
طرقه وخرج باشتراط باقي الاوصاف الضعيف وهذا القسم
من الحسن مشارك للصحيح في الاحتجاج به وان كان دونه
ومشابه له في انقسامه الى مراتب بعضها فوق بعض وبكثرة طرقه
يصحح وانما يحكم بالصحة عند تعدد الطرق لان للصورة المجموعة
قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوي الحسن عن راوي
الصحيح ومن ثمة تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته
لو تفرد اذا تعدد وهذا حيث ينفرد الوصف فان جمعا
اي الصحيح والحسن في وصف واحد كقول الترمذي وغيره
حديث حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل
هل اجتمعت فيه شروط الصحة او قصر عنها وهذا حيث

يحصل فيه التفرد بتلك الرواية وعرف بهذا جواب من استشكل الجمع
بين الوصفين فقال للحسن اثبات لذالك القصور ونفيه ومحصل
الجواب ان تردد ائمة الحديث في حال ناقله اقتضي للمجتهد ان لا يصفه
باحد الوصفين فيقال فيه حسن باعتبار وصفه عند قوم صحيح
باعتبار وصفه عند قوم وغاية ما فيه انه حذف منه حرف التردد
لان حقه ان يقول حسن او صحيح وهذا كما حذف حرف العطف
من الذي بعده وعلي هذا فما قيل فيه حسن صحيح دون ما قيل
فيه صحيح لان الجزم اقوي من التردد وهذا حيث التفرد والا اي
اذا لم يحصل التفرد فاطلاق الوصفين معا علي الحديث يكون
باعتبار اسنادين احدهما صحيح والاخر حسن وعلي هذا
فما قيل فيه حسن صحيح فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا
لان كثرة الطرق تقوي فان قيل قد صرح الترمذي بان شرط
الحسن ان يروي من غير وجه فكيف يقول في بعض الاحاديث
حسن غريب لا نعرفه الا من هذا الوجه فالجواب ان الترمذي
لم يعرف الحسن مطلقا وانما عرف بنوع خاص منه وقع في كتابه
وهو ما يقول فيه حسن فقط من غير صفة اخري وذلك
انه يقول في بعض الاحاديث حسن وفي بعضها صحيح

اي الانفراد بتلك الرواية
بان لم يكن للحديث عند
الا اسناد واحد وقال
فيه حسن صحيح والا
فيبان جوابه علي القاري
اي بما ذكرناه من جواب من استشكل الجمع
وهو بين الوصفين اي المتنافيين
علي موصوف واحد منه

قاصر عن الصحيح ففي
الجمع بين الوصفين صح

الا الحسن

جواب آخر عن الجواب السابق كالترمذي وامثاله علي

موضع

فانه هنا تقتضوا ان يروي بوجه
واحد فقط كما هو شرط الغريب ترمذي
علي

صحيح وفي بعضها غريب وفي بعضها حسن صحيح وفي بعضها
صحيح غريب وفي بعضها حسن غريب وفي بعضها حسن
صحيح وتعريفه انما وقع علي الاول فقط وعبارته ترشد الي
ذلك حيث قال في اخر كتابه وما قلنا في كتابنا حديث
حسن فانما اردنا به حسن اسناده عندنا اذ كل حديث
يروي لايكون راويه متهما بكذب ويروي من غير
وجه نحو ذلك ولا يكون شاذا فهو عندنا حديث حسن
فعرف بهذا انما عرف الذي يقول فيه حسن فقط
اما ما يقول فيه حسن صحيح او حسن غريب او حسن
صحيح غريب فلم يعرج علي تعريفه كما لم يعرج علي تعريف
ما يقول فيه صحيح فقط او غريب فقط وكانه ترك استغناء
بشهرته عند اهل الفن واقتصر علي تعريف ما يقول فيه
في كتابه حسن فقط اما لغموضه واما لانه اصطلاح جديد
ولذلك قيده بقوله عندنا ولم ينسبه الي اهل الحديث
كما فعل الخطابي وبهذا التقرير يندفع كثير من الايرادات
التي طال البحث فيها ولم يسفر وجه توجيهها فلله الحمد
علي ما الهم وعلم وزيادة راويهما اي الصحيح والحسن مقبولة

[Marginal notes:]
اي بغير واسطة ع
اي التي اوردها الطلاب صح
ثم التفت ويكون الغاء اي لم يكتف وجه ... ومنه ... فقط

اي من راويها فمن التفضيلية مقدرة مع مدخولها وبيني من بقوله ممن لم يذكر تلك الزيادة نوقش بانه لو وقعت
الزيادة منافية لرواية من هو مساو له في الوثوق لا يقبل بل يتوقف فيهما مع انه يصدق عليها انها لم تقع منافية لرواية
من هو اوثق ودفع بان المراد من قوله مقبولة غير مردودة قطعا فتصدق على ما وقعت الزيادة منافية للمساوي
في الثقة انها غير مردودة قطعا والاظهر في الجواب ان التوقف يقتضي عدم العمل لا الرد الا ترى ان ما سيأتي من تقسيم المقبول

مالم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة
لان الزيادة اما ان تكون لاتنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها
فهذه تقبل مطلقا لانها في حكم الحديث المستقل الذي ينفرد به
الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره واما ان تكون منافية بحيث
يلزم من قبولها رد الرواية الاخرى فهذه التي يقع الترجيح
بينها وبين معارضها فيقبل الراجح ويرد المرجوح واشتهر
عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقا من غير
تفصيل ولا يتاتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون
في الصحيح ان لا يكون شاذا ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة
الثقة من هو اوثق منه والعجب ممن اغفل ذلك منهم مع
اعترافه باشتراط انتفاء الشذوذ في حد الحديث الصحيح
وكذا الحسن والمنقول عن ائمة الحديث المتقدمين
كعبد الرحمان بن مهدي ويحيى القطان واحمد بن حنبل
ويحيى بن معين وعلي بن المديني والبخاري وابي زرعة
وابي حاتم والنسائي والدارقطني وغيرهم اعتبار الترجيح
فيما يتعلق بالزيادة وغيرها ولا يعرف عن احد منهم قبول
الزيادة واعجب من ذلك اطلاق كثير من الشافعية القول

القول بقبول زيادة الثقة مع ان نص الشافعي يدل على غير ذلك فانه قال
في اثناء كلامه على ما يعتبر به حال الراوي في الضبط ما نصه
ويكون اذا اشرك احدا من الحفاظ لم يخالفه فان خالفه فوجد
حديثه انقص كان في ذلك دليل على صحة مخرج حديثه
ومتى خالف ما وصفت اضر ذلك بحديثه انتهى كلامه
ومقتضاه انه اذا خالف فوجد حديثه ازيد اضر ذلك بحديثه
فدل ذلك على ان زيادة العدل عنده لا يلزم قبولها مطلقا
وانما تقبل من الحفاظ فانه اعتبر ان يكون حديث هذا
المخالف انقص من حديث من خالفه من الحفاظ وجعل
نقصان هذا الراوي من الحديث دليلا على صحته لانه
يدل على تحريه وجعل ما عدا ذلك مضرا بحديثه فدخلت
فيه الزيادة فلو كانت عنده مقبولة مطلقا لم تكن مضرة
بصاحبها والله اعلم فان خولف بارجح منه لمزيد ضبط
او كثرة عدد او غير ذلك من وجوه الترجيحات فالراجح
يقال له المحفوظ ومقابله وهو المرجوح يقال له الشاذ مثال
ذلك ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه من طريق ابن
عيينة عن عمرو بن دينار عن عوسجة عن ابن عباس

رضي الله عنهما ان رجلا توفي على عهد رسول الله صلى الله

مقتقا بالفتح

عليه وسلم ولم يدع وارثا الا مولى هو اعتقه الحديث وتابع

اي وصل هذا الحديث الى ابن عباس على الرجل

ابن عيينة على وصله ابن جريج وغيره وخالفهم حماد بن زيد

بالنصب على انه مفعول مقدم

فرواه عن عمرو بن دينار عن عوسجة ولم يذكر ابن عباس

قال ابو حاتم المحفوظ حديث ابن عيينة انتهى فحماد بن زيد

من اهل العدالة والضبط ومع ذلك رجح ابو حاتم رواية من

هم اكثر عددا منه وعرف من هذا التقرير ان الشاذ ما رواه

المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد في تعريف

الشاذ بحسب الاصطلاح وان وقعت المخالفة مع الضعف

فالراجح يقال له المعروف ومقابله يقال له المنكر مثاله ما رواه

القارئ الشيخ

ابن ابي حاتم من طريق حبيب بن حبيب وهو اخو حمزة بن حبيب

الزيات المقرئ عن ابي اسحاق عن العيزار بن حريث عن

ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اقام الصلاة و

اتى الزكاة وصام وقرى الضيف دخل الجنة قال ابو حاتم

هو منكر لان غيره من الثقات رواه عن ابي اسحاق موقوفا

اي غير حبيب

وهو المعروف وعرف بهذا ان بين الشاذ والمنكر عموما وخصوصا

من وجه لان بينهما اجتماعا في اشتراط المخالفة وافتراقا في ان الشاذ

بالجيم مصغرا ورفع ابن على انه فاعل

ان الشاذ رواية ثقة او صدوق والمنكر رواية ضعيف وقد غفل
من يسوي بينهما والله اعلم وما تقدم ذكره من الفرد النسبي
ان وجد بعد ظن كونه فردا قد وافقه غيره فهو المتابع بكسر الموحدة
والمتابعة على مراتب ان حصلت للراوي نفسه فهي التامة
وان حصلت لشيخه فمن فوقه فهي القاصرة ويستفاد منها
التقوية مثال المتابعة التامة ما رواه الشافعي في الام عن
مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا
الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة
ثلاثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي تفرد به
عن مالك فعدوه في غرائبه لان اصحاب مالك رووه عنه
بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا
للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرجه
البخاري عنه عن مالك وهذه متابعة تامة ووجدنا له ايضا
متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد
عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا
ثلاثين وفي صحيح مسلم من رواية عبيد الله بن عمر عن نافع

اي اتموا اعدوا ايام شعبان علي

اي فاكملوا شعبان ثلثين يوما ثم صوموا رمضان علي

اي قدروا واجعلوا علي

بفتح قاف وسكون مهملة وفتح نون علي

فانه فيه متابعة قاصرة لان شيخ شيخ الشافعي روى الحديث عن ابن عمر وكذا المروي هنا عن ابن عمر علي

عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلاثين ولا اقتصار في هذه المتابعة
سواء كانت تامة او قاصرة على اللفظ بل لو جاءت بالمعنى كفى لكنها
مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي وان وجد متن يروى
من حديث صحابي اخر يشبهه في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط
فهو الشاهد ومثاله في الحديث الذي قدمناه ما رواه النسائي
من رواية محمد بن حنين عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن
عمر سواء باللفظ واما بالمعنى فهو ما رواه البخاري من رواية
محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غمي عليكم فاكملوا عدة
شعبان ثلاثين وخص قوم المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان
ذلك من رواية ذلك الصحابي ام لا والشاهد بما يحصل بالمعنى
كذلك وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس والامر فيه
سهل واعلم ان تتبع الطرق من الجوامع والمسانيد والاجزاء
لذلك الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا
هو الاعتبار وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات
والشواهد قد يوهم ان الاعتبار قسيم لها وليس كذلك بل هو هيئة
التوصل اليهما وجميع ما تقدم من اقسام المقبول تحصل فائدة تقسيمه

متعلق بالاقتصار — فهذا — متعلق بالتتبع — اي الاعتبار

تفسيمه باعتبار مراتبه عند المعارضة والله اعلم ثم المقبول ينقسم

ايضا الي معمول به وغير معمول به لانه ان سلم من المعارضة اي

لم يات خبر يضاده فهو المحكم وامثلته كثيرة وان عورض فلا يخلو

اما ان يكون معارضه مقبولا مثله او يكون مردودا فالثاني

لا اثر له لان القوي لا يوثر فيه مخالفة الضعيف وان كانت

المعارضة بمثله فلا يخلو اما ان يكن الجمع بين مدلوليهما

بغير تعسف او لا فان امكن الجمع فهو النوع المسمي مختلف الحديث

ومثل له ابن الصلاح بحديث لا عدوي ولا طيرة مع حديث

فر من المجذوم فرارك من الاسد وكلاهما في الصحيح و

ظاهرهما التعارض ووجه الجمع بينهما ان هذه الامراض لا تعدي

بطبعها لكن الله سبحانه جعل مخالطة المريض بها للصحيح

سببا لاعدائه مرضه ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما في غيره

من الاسباب كذا جمع بينهما ابن الصلاح تبعا لغيره والاولي

في الجمع ان يقال ان نفيه صلي الله عليه وسلم للعدوي باق

علي عمومه وقد صح قوله صلي الله عليه وسلم لا يعدي شيء شيئا

وقوله صلي الله عليه وسلم لمن عارضه بان البعير الاجرب

يكون في الابل الصحيحة فيخالطها فتجرب حيث رد عليه بقوله

رسول عليه السلام

اي كما انقسم سابقا الي اربعة انواع
صحيح لذاته
صحيح لغيره
حسن لذاته
حسن لغيره

اي بهذه الامراض عنه

استفهامية تقرير

فمن اعدى الاول يعني ان الله تعالى ابتداء ذلك في الثاني كما ابتداه
في الاول واما الامر بالفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع
لئلا يتفق للشخص الذي يخالطه شيء من ذلك بتقدير الله تعالى
ابتداء لا بالعدوى المنفية فيظن ان ذلك بسبب مخالطته فيعتقد
صحة العدوى فيقع في الحرج فامر بتجنبه حسما للمادة والله اعلم
وقد صنف في هذا النوع الشافعي رحمه الله كتاب اختلاف
الحديث لكنه لم يقصد استيعابه وصنف فيه بعده ابن قتيبة والطحاوي
وغيرهما وان لم يمكن الجمع فلا يخلو اما ان يعرف التاريخ او لا
فان عرف وثبت المتاخر به او باصرح منه فهو الناسخ والآخر
المنسوخ والنسخ رفع تعلق حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه والناسخ
ما دل على الرفع المذكور وتسميته ناسخا مجاز لان الناسخ في
الحقيقة هو الله تعالى ويعرف النسخ بامور اصرحها ما ورد في النص
كحديث بريدة في صحيح مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فانها تذكر الآخرة ومنها ما يجزم الصحابي
بانه متاخر كقول جابر كان آخر الامرين من رسول الله صلى
الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار اخرجه اصحاب
السنن ومنها ما يعرف بالتاريخ وهو كثير وليس منها ما يرويه

ع اي قطع تعلقه بالمكلف والحكم اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وباعتبار توصيفه بشرعي اريد به الخطاب المتعلق على

كثير لا يحتاج الى ذكره كحديث شداد بن اوس وغيره ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وحديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم فقد بين الشافعي ان الثاني ناسخ للاول لانه كان في سنة عشر والاول في سنة ثمان كذا في الخلاصة علي القاري

اي الاربعة ع

اي امثاله ع

التي يعرف بها الامور النسخ ع

مايرويه الصحابي المتأخر الإسلام معارضا للمتقدم عنه لاحتمال
ان يكون سمعه من صحابي آخر اقدم من المتقدم المذكور او مثله
فارسله لكن ان وقع التصريح بسماعه له من النبي صلى الله
عليه وسلم فيتجه ان يكون ناسخا بشرط ان يكون لم يتحمل
من النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قبل اسلامه واما الاجماع
فليس بناسخ بل يدل على ذلك وان لم يعرف التاريخ
فلا يخلو اما ان يمكن ترجيح احدهما على الآخر بوجه من وجوه
الترجيح المتعلقة بالمتن او بالاسناد او لا فان امكن الترجيح
تعين المصير اليه والا فلا فصار ما ظاهره التعارض
واقعا على هذا الترتيب الجمع ان امكن فاعتبار الناسخ
والمنسوخ فالترجيح ان تعين ثم التوقف عن العمل باحد
الحديثين والتعبير بالتوقف اولى من التعبير بالتساقط
لان خفاء ترجيح احدهما على الآخر انما هو بالنسبة للمعتبر
في الحالة الراهنة مع احتمال ان يظهر لغيره ما خفي عليه ثم
المردود وموجب الرد اما ان يكون لسقط من اسناد او طعن
في راو على اختلاف وجوه الطعن اعم من ان يكون يرجع
الى ديانة الراوي او الى ضبطه فالسقط اما ان يكون

بالنصب عطفا [illegible] اي ارسل المتأخر مرويه الى النبي صلى الله عليه وسلم وحذف ذكر الصحابي الذي رواه عنه اختصارا ويسمى هذا مرسل الصحابي وحكمه [illegible] وهو غير مرسل التابعي [illegible] ان يكون سماعه قال محشي فيه انه يمكن ان يكون [illegible] الاسلام او مثله مما قدم من متقدم الاسلام [illegible] ومع هذا لا يكون حديث متأخر الاسلام اذا انطرق اليه [illegible] ويمكن ان يقال [illegible] معارضا فارتفع الاحتمال لا يكون معارضا [illegible] الاشكال على العارف

لانه لابد من سنده من كتاب او سنة او قياس فيكون سنده ناسخا عبد الرحمن

من مبادي السند من تصرف مصنف او من اخره اي الاسناد
بعد التابعي او غير ذلك فالاول المعلق سواء كان الساقط
واحدا ام اكثر وبينه وبين المعضل الآتي ذكره عموم وخصوص
من وجه فمن حيث تعريف المعضل بانه سقط منه اثنان فصاعدا
يجتمع مع بعض صور المعلق ومن حيث تقييد المعلق بانه تصرف
مصنف من مبادي السند يفترق منه اذ هو اعم من ذلك و
من صور المعلق ان يحذف جميع السند ويقال مثلا قال رسول الله
صلي الله عليه وسلم ومنها ان يحذف الا الصحابي او الا التابعي و
الصحابي معا ومنها ان يحذف من حدثه ويضيفه الي من فوقه
فان كان من فوقه شيخا لذلك المصنف فقد اختلف فيه
هل يسمي تعليقا او لا والصحيح في هذا التفصيل فان عرف بالنص
او الاستقراء ان فاعل ذلك مدلس قضي به والا فتعليق وانما
ذكر التعليق في قسم المردود للجهل بحال المحذوف وقد يحكم
بصحته ان عرف بان يجيء مسمي من وجه آخر فان قال جميع من
احذفه ثقات جاءت مسئلة التعديل علي الابهام والجمهور
لا يقبل حتي يسمي لكن قال ابن الصلاح هنا ان وقع الحذف
في كتاب التزمت صحته كالبخاري فما اتي فيه بالجزم

بالجزم دل علي انه ثبت اسناده عنه وانما حذف لغرض
من الاغراض وما اتي فيه بغير الجزم ففيه مقال وقد وضحت
ذلك في النكت علي ابن الصلاح والثاني وهو ما سقط
من آخره من بعد التابعي هو المرسل وصورته ان يقول التابعي
سواء كان كبيرا او صغيرا قال رسول الله صلي الله تعالي
عليه وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته كذا او نحو ذلك
وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال المحذوف لانه
يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلي الثاني
يحتمل ان يكون ضعيفا ويحتمل ان يكون ثقة وعلي الثاني
يحتمل ان يكون حمل عن صحابي ويحتمل ان يكون حمل عن تابعي آخر وعلي الثاني
فيعود الاحتمال السابق ويتعدد اما بالتجويز العقلي فالي
ما لا نهاية له واما بالاستقراء فالي ستة او سبعة وهو اكثر ما وجد
من رواية بعض التابعين عن بعض فان عرف من عادة
التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين
الي التوقف لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد وثانيهما
وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل
ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولي مسندا كان

صحيحة — عضد — وجه آخر

ومنه التدليس في البيع يقال دلس فلان على فلان اي ستر عنه العيب الذي في متاعه كأنه اظلم عليه الامر وهو في الاصطلاح راجع
الى ذلك من حيث ان من اسقط من الاسناد شيئا فقد غطى ذلك الذي اسقطه وزاد في التغطية لاتيانه بعبارة موهمة
وكذا تدليس الشيوخ فان الراوي يغطي الوصف الذي به يعرف الشيخ او يغطي الشيخ بوصفه بغير ما يشتهر به كذا
حققه البقاعي وبه يتضح

او مرسلا لترجح جانب احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الامر
ونقل ابو بكر الرازي من الحنفية وابو الوليد الباجي من المالكية
ان الراوي اذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله
اتفاقا والقسم الثالث من اقسام السقط من الاسناد ان كان
اثنين فصاعدا مع التوالي فهو المعضل والا فان كان السقط
باثنين غير متواليين في موضعين مثلا فهو المنقطع وكذا ان سقط
واحد فقط او اكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي ثم
ان السقط من الاسناد قد يكون واضحا يحصل الاشتراك
في معرفته لكون الراوي مثلا لم يعاصر من روى عنه او يكون
خفيا فلا يدركه الا الائمة الحذاق المطلعون على طرق الحديث
وعلل الاسانيد فالاول وهو الواضح يدرك بعدم التلاقي
بين الراوي وشيخه بكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن
لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج
الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات
طلبهم وارتحالهم وقد افتضح اقوام ادعوا الرواية عن شيوخ
ظهر بالتاريخ كذب دعواهم والقسم الثاني وهو الخفي
المدلس بفتح اللام سمي بذلك لكون الراوي لم يسم

قول المصنف واشتقاقه الخ علي القاري عليه رحمة الباري

واعلم ان المعضل بفتح الضاد او بكسرها علي

قال الشيخ وهو مشكل ايضا لانه يصير مشتركا بين المعضل والمنقطع ... علي

ثم تقسيم ثان للسقط باعتبار الخفاء والوضوح ... علي

ان في الشرح زيادة من الدفع الى النصب ... والمعنى ان الحذف من الاسناد ... علي

بتكلف بل بتعسف ... ملا

وهي ان توجد بخط يعرف كاتبه ويقول وجدت بخط فلان المذكور لم يعصر علي

اي ومن اجل ان الادراك المذكور علي العجز المسطور

لكل واحد ... الافتضاح

استئناف وقع جوابا للسؤال عن كيفية الافتضاح بتقدير وسببه ويحتمل ان يكون صفة للشيوخ منهم

ضمير اي نسب كذب دعواهم بالسماع علي اي من الشيوخ

وقوع اللقاء بكسر اللام ممدودا وفي نسخة بضم اللام آخره ياء مشددة علي

عليه السلام علي

تارة اخرى علي

اي الحذاق

علل اي

اي من وجود المعاصرة

بالهجرة ويبدل ... معناه علي

اي الحديث علي ... للسماع علي

اي بسبب التاريخ ... الفاء وتشديد

النظم ما في السقط علي الخفي

لم يسمع من حدثه او هم سماعه للحديث ممن لم يحدثه به
واشتقاقه من الدلس بالتحريك وهو اختلاط الظلام سمي بذلك
لاشتراكهما في الخفاء ويرد المدلس بصيغة من صيغ الاداء
تحتمل وقوع اللقي بين المدلس ومن اسند عنه كعن وكذا
قال ومتي وقع بصيغة صريحة لا يجوز فيها التجوز كقول الحسين
البصري حدثنا ابن عباس علي منبر البصرة فانه لم يسمع منه
وكذلك قول ثابت البناني خطبنا عمران بن حصين اراد
كل منهما حدث وخطب اهل البصرة كان كذبا وحكم من ثبت
عنه التدليس اذا كان عدلا ان لا يقبل منه الا ما صرح فيه
بالتحديث علي الاصح وكذا المرسل الخفي اذا صدر من معاصر لم يلق
من حدث عنه بل بينه وبينه واسطة فالفرق بين المرسل والمدلس
الخفي دقيق حصل تحريره بما ذكرها هنا وهو ان التدليس يختص بمن يرويه
عمن عرف لقاؤه اياه واما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل
الخفي ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه
دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب التفرقة بينهما ويدل علي ان
اعتبار اللقي في التدليس دون المعاصرة وحدها لا بد منه
اطباق اهل العلم بالحديث علي ان رواية المخضرمين كابي عثمان

المهدي وقيس بن ابي حازم عن النبي صلي الله تعالى عليه وسلم
من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس ولو كان مجرد التدليس
المعاصرة يكتفى به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا
النبي صلي الله تعالى عليه وسلم قطعا ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا
وممن قال باشتراط اللقاء في التدليس الامام الشافعي وابو بكر
البزار وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه وهو المعتمد ويعرف
عدم الملاقات باخباره عن نفسه بذلك او بجزم امام مطلع و
لا يكفي ان يقع في بعض الطرق زيادة راو بينهما لاحتمال ان يكون
من المزيد ولا يحكم في هذه الصورة بحكم كلي لتعارض احتمال الاتصال
والانقطاع وقد صنف فيه الخطيب كتاب التفصيل لمبهم المراسيل
وكتاب المزيد في متصل الاسانيد وانتهت هنا اقسام حكم
الساقط من الاسناد ثم الطعن يكون بعشرة اشياء بعضها
اشد في القدح من بعض خمسة منها تتعلق بالعدالة وخمسة
تتعلق بالضبط ولم يحصل الاعتناء بتمييز احد القسمين من الآخر
لمصلحة اقتضت ذلك وهو ترتيبها على الاشد فالاشد في موجب
الرد على سبيل التدلي لان الطعن اما ان يكون لكذب الراوي
في الحديث النبوي بان يروي عنه صلي الله تعالى عليه وسلم ما لم يقله

اي و ضع الحديث المتفرد بركقول عمرو بن صبيح انا وضعت خطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التي تنسبها اليه
وكالحديث الطويل عن ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه في فضايل سور القران اعترف راويه بالوضع وانكر على الثعلبي
والبيضاوي وغيرهما من المفسرين الذين ذكروه في تفاسيرهم من غير بيان وضعه قال ويتنزل

مالم يقل متعمد الذلك او تهمته بذلك بان لا يروى ذلك الحديث
الا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة وكذا من عرف
بالكذب في كلامه وان لم يظهر منه وقوع ذلك الحديث النبوي
وهذا دون الاول او فحش غلطه اي كثرته او غفلته عن الاتقان
او فسقه بالفعل والقول مما لم يبلغ الكفر وبينه وبين الاول
عموم وانما افرد الاول لكون القدح به اشد في هذا الفن
واما الفسق بالمعتقد فسيأتي بيانه او وهمه بان يروي على سبيل
التوهم او مخالفته اي للثقات او جهالته بان لا يعرف فيه
تعديل ولا تجريح معين او بدعته وهي اعتقاد ما احدث
على خلاف المعروف عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا بمعاندة بل بنوع
شبهة او سوء حفظه وهي عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته
فالقسم الاول وهو الطعن بكذب الراوي في الحديث النبوي
هو الموضوع والحكم عليه بالوضع انما هو بطريق الظن الغالب لا بالقطع
اذ قد يصدق الكذوب لكن لاهل العلم بالحديث ملكة قوية
يميزون بها ذلك وانما يقوم بذلك منهم من يكون اطلاعه
تاما وذهنه ثاقبا وفهمه قويا ومعرفته بالقراين الدالة على ذلك
متمكنة وقد يعرف الوضع باقرار واضعه قال ابن دقيق العيد

منزلة الاقرار ان يعين المتفرد به تاريخ مولده بما لا يمكن معه الاخذ عن شيخه انتهى
علي القاري عليه رحمة الباري

اي كذب الراوي على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال الدارقطني يا اهل بغداد لا تظنوا ان احدا يقدر ان يكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانا حي
وقال الربيع بن خثيم ان للحديث ضوءا كضوء النهار تعرفه وظلمة الليل تنكره
ذكره السخاوي وقال ابن الجوزي ان الحديث المنكر تقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه في الغالب على

اي كون الحديث موضوعا متمكنة اي ثابتة راسخة

لكن لا يقطع بذلك لاحتمال ان يكون كذب في ذلك الاقرار
انتهى وفهم منه بعضهم انه لا يعمل بذلك الاقرار اصلا
وليس ذلك مراده وانما نفي القطع بذلك ولا يلزم من
نفي القطع نفي الحكم لان الحكم يقع بالظن الغالب وهو هنا
كذلك ولولا ذلك لما ساغ قتل المقر بالقتل ولا رجم المعترف
بالزنا لاحتمال ان يكونا كاذبين فيما اعترفا به ومن القراين
التي يدرك بها الوضع ما يوخذ من حال الراوي كما وقع
لمأمون بن احمد انه ذكر بحضرته الخلاف في كون الحسن سمع
من ابي هريرة ام لا فساق في الحال اسنادا الي النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال سمع الحسن من ابي هريرة وكما وقع لغياث
بن ابراهيم حيث دخل علي المهدي فوجده يلعب بالحمام فساق
في الحال اسنادا الي النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا سبق الا في نصل
او خف او حافر او جناح فزاد في الحديث او جناح فعرف المهدي
انه كذب لاجله فامر بذبح الحمام ومنها ما يوخذ من حال المروي
كان يكون مناقضا لنص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع
القطعي او صريح العقل حيث لا يقبل شيء من ذلك التأويل
ثم المروي تارة يخترعه الواضع وتارة يأخذ من كلام غيره كبعض

اي اثارا وبالاسرائيليات مما ذكر
في التورية او الانجيل واخذه علماؤهم و
منها ما هو حكم والفاظهم ان يعتقد العشاق
في الاولين اي كلام بعض السلف او كلام
مما الحكماء عطف على القادر على البادر

كبعض السلف الصالح او قدماء الحكماء والاسرائيليات او يأخذ
حديثا ضعيف الاسناد فيركب له اسنادا صحيحا ليروج
والحامل للواضع على الوضع اما عدم الدين كالزنادقة
او غلبة الجهل كبعض المتعبدين او فرط العصبية كبعض المقلدين
او اتباع هوا بعض الرؤساء والاغراب لقصد الاشتهار
وكل ذلك حرام باجماع من يعتد به الا ان بعض الكرامية
وبعض المتصوفة نقل عنهما اباحة الوضع في الترغيب والترهيب
وهو خطاء من فاعله نشأ عن جهل لان الترغيب والترهيب
من جملة الاحكام الشرعية واتفقوا على ان تعمد الكذب
على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الكبائر وبالغ ابو محمد الجويني
فكفر من تعمد الكذب على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتفقوا
على تحريم رواية الموضوع الا مقرونا ببيانه لقوله صلى الله
عليه وسلم من حدث عني بحديث يرى انه كذب فهو احد الكاذبين
اخرجه مسلم والقسم الثاني من اقسام المردود وهو ما يكون
بسبب تهمة الراوي بالكذب هو المتروك والثالث المنكر
على رأي من لا يشترط في المنكر قيد المخالفة وكذا الرابع والخامس
فمن فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر

اي عبر باسمه الصريح ولم يقل والسادس علم

اي بابه او البحث فيه وهو مقتضى للاهتمام كما في الاقسام الاتية ولذا ايضا عطف بثم الدال على التراخي اشارة على ان التراخي بحسب الرتبة

ثم الوهم وهو القسم السادس وانما افصح به لطول الفصل
ان اطلع عليه اي على الوهم بالقراين الدالة على وهم رواته
من وصل مرسل او منقطع او ادخال حديث في حديث
او نحو ذلك من الاشياء القادحة وتحصل معرفة ذلك بكثرة
التتبع وجمع الطرق فهذا هو المعلل وهو من اغمض انواع
علوم الحديث وادقها ولا يقوم به الا من رزقه الله تعالى
فهما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفة تامة بمراتب الرواة وملكة
قوية بالاسانيد والمتون ولهذا لم يتكلم فيه الا القليل من اهل
هذا الشان كعلي ابن المديني واحمد بن حنبل والبخاري
ويعقوب بن شيبة وابي حاتم وابي زرعة والدارقطني
وقد تقصر عبارة المعلل عن اقامة الحجة على دعواه كالصيرفي
في نقد الدينار والدرهم ثم المخالفة وهي القسم السابع ان
كانت واقعة بسبب تغيير السياق اي سياق الاسناد
فالواقع فيه ذلك التغيير هو مدرج الاسناد وهو اقسام
الاول ان يروي جماعة الحديث باسانيد مختلفة فيرويه
عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا
يبين الاختلاف الثاني ان يكون المتن عند راو الا طرفا منه

الا بعضا

منه فانه عنده باسناد آخر فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول

ومنه ان يسمع الحديث من شيخه بواسطة فيرويه راو تاما بحذف الواسطة الثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه

باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين

او يروي واحد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه

من المتن الآخر ما ليس في الاول الرابع ان يسوق الاسناد فيعرض

له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه

ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك هذه

اقسام مدرج الاسناد واما مدرج المتن فهو ان يقع في المتن

كلام ليس منه فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره

وهو الاكثر لانه يقع بعطف جملة على جملة او بدمج موقوف

من كلام الصحابة او من بعدهم بمرفوع من كلام النبي صلى الله

تعالى عليه وسلم من غير فصل فهذا هو مدرج المتن ويدرك

الادراج بورود رواية مفصلة للقدر المدرج مما ادرج فيه

او بالتنصيص على ذلك من الراوي او من بعض الائمة المطلعين

او باستحالة كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ذلك

وقد صنف الخطيب في المدرج كتابا ولخصته وزدت عليه قدر ما ذكر

اي يعرف باربعة اشياء على

مرتين او اكثر ولله الحمد او ان كانت المخالفة بتقديم وتاخير
اي في الاسماء كمرة بن كعب وكعب ابن مرة لان اسم احدهما
اسم ابي الاخر فهذا هو المقلوب وللخطيب فيه كتاب رافع
للارتياب وقد يقع القلب في المتن ايضا كحديث ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه عند مسلم في السبعة الذين يظلهم الله في ظل
عرشه ففيه ورجل تصدق بصدقة اخفاها حتي لا تعلم
يمينه ما تنفق شماله فهذا مما انقلب علي احد الرواة
اي المتن الصحيح عط
وانما هو حتي لا تعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحان
او ان كانت المخالفة بزيادة راو في اثناء الاسناد ومن لم يزدها
اتقن ممن زادها فهذا هو المزيد في متصل الاسانيد وشرطه
ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة والا فمتي كان معنعنا
مثلا ترجحت الزيادة او ان كانت المخالفة بابداله اي الراوي
ولا مرجح لاحد الروايتين علي الاخر فهذا هو المضطرب وهو يقع
بكسر الراء اسم فاعل من اضطرب كما ذكره
في الاسناد غالبا وقد يقع في المتن لكن قل ان يحكم المحدث
علي الحديث بالاضطراب بالنسبة الي الاختلاف في المتن دون السخاوي عط
الاسناد وقد يقع الابدال عمدا لمن يراد اختبار حفظه امتحانا
الا احترز من ارادة
من فاعله كما وقع للبخاري والعقيلي وغيرهما وشرطه ان لا يستمر

لان وضيفته تصحيح الاسناد بخلاف الفقيه فان وضيفته تصحيح المتن مط عط

قيل ان البخاري لما قدم بغداد قد قصدوا اليه عشرة انفس عند كل واحد منهم عشرة احاديث فابدلوا الاسماء والرواة وعرضوها علي البخاري امتحانا فقال هذا غلط مط عط

ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة فلو وقع الابدال عمدًا لا لمصلحة
بل للاغراب مثلا فهو من اقسام الموضوع ولو وقع غلطا فهو من المقلوب
او المعلل او ان كانت المخالفة بتغيير حرف او حروف مع بقاء صورة
الخط في السياق فان كان ذلك بالنسبة الي النقط فالمصحف و
ان كان بالنسبة الي الشكل فالمحرف ومعرفة هذا النوع مهمة
قد صنف فيه العسكري والدارقطني وغيرهما واكثر ما يقع
في المتون وقد يقع في الاسماء التي في الاسانيد ولا يجوز تعمد
تغيير المتن مطلقا ولا الاختصار منه بالنقص ولا ابدال اللفظ
المرادف له الا لعالم بمدلولات الالفاظ وبما يحيل المعاني
علي الصحيح في المسئلتين اما اختصار الحديث فالاكثرون علي
جوازه بشرط ان يكون الذي يختصره عالما لان العالم لا ينقص
من الحديث الا ما لا تعلق له بما يبقيه منه بحيث لا تختلف الدلالة
ولا يختل البيان حتي يكون المذكور والمحذوف بمنزلة خبرين
او يدل ما ذكره علي ما حذفه بخلاف الجاهل فانه ينقص ما له تعلق
كترك الاستثناء واما الرواية بالمعني فالخلاف فيها شهير فالاكثر
علي الجواز ايضا ومن اقوي حججهم الاجماع علي جواز شرح الشريعة
للعجم بلسانهم للعارف به فاذا جاز الابدال بلغة اخرى فجوازه

صورة

بالفظ المرادف

ما مصدرية اي اكثر وقوع

تفسير المرادف

بابدال اللفظ بالمعني

قتال رجل بالشين المعجمة ورفعه فقتيبة مشدد قاضيهم ... وفتح الصحيفة والنون من مصحف ابو بكر الصولي ... من شوال ستا من شوال ... صام رمضان واتبعه ... الا بحفظ ابن عرفة

[illegible marginal notes]

باللغة العربية اولي وقيل انما يجوز في المفردات دون المركبات
وقيل انما يجوز لمن يستحضر اللفظ ليتمكن من التصرف فيه وقيل
انما يجوز لمن كان يحفظ الحديث فنسي لفظه وبقي معناه مرتسما
في ذهنه فله ان يرويه بالمعني لمصلحة تحصيل الحكم منه بخلاف
من كان مستحضرا للفظه وجميع ما تقدم يتعلق بالجواز وعدمه
ولا شك ان الاولي ايراد الحديث بالفاظه دون التصرف فيه
قال القاضي عياض ينبغي سد باب الرواية بالمعني لئلا يتسلط
من لا يحسن ممن يظن انه يحسن كما وقع لكثير من الرواة قديما
وحديثا والله الموفق فان خفي المعني بان كان اللفظ مستعملا بقلة
احتيج الي الكتب المصنفة في شرح الغريب ككتاب ابي عبيد الله
القاسم بن سلام وهو غير مرتب وقد رتبه الشيخ موفق الدين
ابن قدامة علي الحروف واجمع منه كتاب ابي عبيد الهروي وقد
اعتني به الحافظ ابو موسي المديني فنقب عليه واستدرك وللزمخشري
كتاب اسمه الفائق حسن الترتيب ثم جمع الجميع ابن الاثير في النهاية
وكتابه اسهل الكتب تناولا مع اعواز قليل فيه وان كان اللفظ مستعملا
بكثرة لكن في مدلوله دقة احتيج الي الكتب المصنفة في شرح معاني
الاخبار وبيان المشكل منها وقد اكثر الائمة من التصانيف

من التصانيف في ذلك كالطحاوي والخطابي وابن عبد البر وغيرهم
ثم الجهالة بالراوي وهو السبب الثامن في الطعن وسببها
امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية
او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشيء منها فيذكر
بغير ما اشتهر به لغرض من الاغراض فيظن انه آخر فيحصل الجهل بحاله
وصنفوا فيه اي في هذا النوع الموضح لاوهام الجمع والتفريق اجاد
فيه الخطيب وسبقه اليه عبد الغني ثم الصوري ومن امثلته
محمد بن السائب ابن بشر الكلبي نسبه بعضهم الى جده فقال
محمد بن بشر وسماه بعضهم حماد بن السائب وكناه (الكنية) بعضهم
ابا النضر وبعضهم ابا سعيد وبعضهم ابا هاشم فصار يظن انه
جماعة وهو (حال) واحد ومن لا يعرف حقيقة الامر فيه لا يعرف شيئا
من ذلك والامر الثاني ان الراوي قد يكون مقلا من الحديث
فلا يكثر الاخذ عنه وقد صنفوا فيه الوحدان وهو من لم يرو عنه
الا واحد ولو سمي (اي المقل) فممن جمعه مسلم والحسن بن سفيان وغيرهما
(عطف على سمي) او لا يسمي الراوي اختصارا من الراوي عنه كقوله اخبرني فلان
او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان ويستدل على معرفة
اسم المبهم بوروده من طريق اخرى مسمى وصنفوا فيه المبهمات

قوله الفرق بين الصفة والحرفة ان الصفة
يحتاج الى الانتساب كالخياطة وغيرها
والحرفة لا يحتاج الى الانتساب كالبقالة
والتجارة وغيرهما م

قوله ولو سمي فيه لقوله قد يكون مقلا فمن
جمعه مسلم اي في كتاب المسمى بالمفردات
والحسن بن سفيان وغيرهم
والوحدان واعلم ان المقل قد يكون مسمى او غير مسمى
الدال على ذلك من لو الوصلية
ويفهم ذلك من لو الوصلية فيجب
ان الجزاء الاول بنقيض الشرط على من لا يكون
او لا يسمي قد يكون
ان يجعل قوله عطفا على قوله مستدركا كما
مقلا ويجعل لئلا يصير لغوا ونائب قوله الفاعل
مقلا لئلا ثم هو على بناء المجهول او الراوي
الراوي وكان الانسب ان يقول او الراوي قبل قوله
لا يسمي الخ بتقدير الراوي قد يكون
لا يسمي كما قال فيما قبل الراوي قد يكون
مقلا وليصح البعد من العطف على
قوله سمي والامر فيه سهل على القاري
عليه رحمة الباري

ولا يقبل حديث المبهم ما لم يسم لان شرط قبول الخبر عدالة
راويه ومن ابهم اسمه لا يعرف عينه فكيف يعرف عدالته
وكذا لا يقبل خبره ولو ابهم بلفظ التعديل كأن يقول الراوي
عنه اخبرني الثقة لانه قد يكون ثقة عنده مجروحا عند غيره
وهذا على الاصح في المسألة ولهذه النكتة لم يقبل المرسل هذا نظيره
ولو ارسله العدل جازما به لهذا الاحتمال بعينه وقيل
يقبل تمسكا بالظاهر اذ الجرح على خلاف الاصل وقيل ان
كان القائل عالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه
وهذا ليس من مباحث علوم الحديث والله الموفق
فان سمي الراوي وانفرد راو واحد بالرواية عنه فهو
مجهول العين كالمبهم الا ان يوثقه غير من ينفرد عنه على الاصح
وكذا من ينفرد عنه ان كان متأهلا لذلك او ان روى
عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق فمجهول الحال وهو المستور
وقد قبل روايته جماعة بغير قيد وردها الجمهور والتحقيق
ان رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول
بردها ولا بقبولها بل يقال هي موقوفة الى استبانة حاله
كما جزم به امام الحرمين ونحوه قول ابن الصلاح فيمن

اي بالوقف

الصلاح فيمن جرح بجرح غير مفسر ثم البدعة وهي السبب التاسع من اسباب

الطعن في الراوي وهي اما ان يكون بمكفر كان يعتقد ما يستلزم

الكفر او بمفسق فالاول لا يقبل صاحبها الجمهور وقيل يقبل مطلقا وقيل

ان كان لا يعتقد حل الكذب لنصرة مقالته قبل والتحقيق

انه لا يرد كل مكفر ببدعته لان كل طائفة تدعي

ان مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر مخالفيها فلو اخذ ذلك على

الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف فالمعتمد ان الذي ترد روايته من

انكر امرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة وكذا من

اعتقد عكسه واما من لم يكن بهذه الصفة وانضم

الي ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله و

الثاني وهو من لا تقتضي بدعته التكفير اصلا وقد اختلف

ايضا في قبوله ورده فقيل يرد مطلقا وهو بعيد و

اكثر ما علل به ان في الرواية عنه ترويجا لامره وتنويها بذكره وعلى هذا

فينبغي ان لا يروي عن مبتدع شيء يشاركه فيه غير مبتدع وقيل يقبل مطلقا

الا ان اعتقد حل الكذب كما تقدم وقيل يقبل من لم يكن داعية

الي بدعته لان تزيين بدعته قد يحمله على تحريف

الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه وهذا في الاصح

(حاشية:) قوله القطعي الذي موجب البدعة ... وقولنا القطعي اشارة الى ان من لم يكفر ما تواتر من الشرع اذا لم يكن ضابطا ورعا يرد ايضا كما يدل عليه قوله الآتي فاما من لم يكن الخ علي القاري

(حاشية:) اي مما يعلم بطريق اليقين لاشتهاره بحيث يعلمه من الدين كالصلاة والحج لا انه يعلم ببداهة العقل كما تقرر في علم الكلام علي القاري عليه رحمة الباري

(حاشية:) اي الاحتراز عن المعاصي سوى البدعة

واغرب ابن حبان فادعى الاتفاق علي قبول غير الداعية من غير تفصيل نعم
الاكثر علي قبول غير الداعية الا ان روي ما يقوي بدعته فيرد علي
علي المذهب المختار وبه صرح الحافظ ابو اسحاق
ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني شيخ ابي داود والنسائي
في كتابه معرفة الرجال فقال في وصف الرواة ومنهم زائغ
عن الحق اي عن السنة صادق اللهجة فليس فيه حيلة الا
ان يوخذ من حديثه ما لا يكون منكرا اذا لم يقوي به بدعته
انتهى وما قاله متجه لان العلة التي لها رد حديث الداعية
واردة فيما اذا كان ظاهر المروي يوافق مذهب المبتدع
ولو لم يكن داعية والله اعلم ثم سوء الحفظ وهو السبب
العاشر من اسباب الطعن والمراد به من لم يرجح جانب اصابته
علي جانب خطائه وهو علي قسمين ان كان لازما للراوي
في جميع حالاته فهو الشاذ علي راي بعض اهل الحديث او
ان كان سوء الحفظ طاريا علي الراوي اما لكبره او لذهاب
بصره او لاحتراق كتبه او عدمها بان كان يعتمدها او عن حجها
فرجع الي حفظه فنسا فهذا هو المختلط والحكم فيه ان ما
حدث به قبل الاختلاط اذا تميز قبل واذا لم يتميز يوقف فيه

فيه وكذا من اشتبه الامر فيه وانما يعرف ذلك باعتبار الآخذين
عنه ومتي توبع السيئ الحفظ بمعتبر كان يكون فوقه او
مثله لا دونه وكذا المختلط الذي لم يتميز والمستور
والاسناد المرسل وكذا المدلس اذا لم يعرف المحذوف منه
صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه بذلك باعتبار
المجموع من المتابع والمتابَع لان كل واحد منهم احتمالَ
كون روايته صوابا او غير صواب علي حد سواء فاذا جاءت
من المعتبرين رواية موافقة لاحدهم رجح احد الجانبين
من الاحتمالين المذكورين ودل ذلك علي ان الحديث
محفوظ فارتقي من درجة التوقف الي درجة القبول والله
اعلم ومع ارتقائه الي درجة القبول فهو منحط عن رتبة
الحسن لذاته وربما توقف بعضهم عن اطلاق اسم الحسن
عليه وقد انقضي ما يتعلق بالمتن من حيث القبول والرد
(تم وانتهي علم)
ثم الاسناد وهو الطريق الموصلة الي المتن والمتن هو غاية
ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام وهو اما ان ينتهي الي
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويقتضي لفظه اما تصريحا او حكما
ان المنقول بذلك الاسناد من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
مفعول يقتضي
خبر ان

قوله احتمال مبتداء وقوله علي حد سواء خبر
والجملة خبر ان ولك ان تجعل احتمال
منصوبا بدلا عن كل واحد او منصوبا علي
نزع الخافض اي في احتمال كما في نسخة
ورايت في نسخة احتمل بصيغة الماضي
فلا اشكال عليه

اي وقد انتهي ما يتعلق بالاسناد ومن حيث
انه ينتهي الي النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابي او غيره ولما كان ما يتعلق بالمتن
مقدم علي ما يتعلق بالاسناد فانه
المقصود بالذات والاسناد انما هو
وسيلة اليه ثم الاسناد اشارة الي
تاخر رتبته معني وان كان بتقدم
عليه المتن لفظا عليه

او من فعله او من تقريره مثال المرفوع من القول تصريحا ان يقول
الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثنا رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم بكذا او يقول هو او غيره قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم كذا او عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
انه قال كذا او نحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحا
ان يقول الصحابي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذا
او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا
او نحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير ان يقول الصحابي فعلت بحضرة
النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة
النبي صلى الله عليه وسلم كذا او لا يذكر انكاره لذلك ومثال
المرفوع من القول حكما لا تصريحا ان يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن
الاسرائيليات ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة
او شرح غريب كالاخبار عن الامور الماضية من بدء الخلق و
اخبار الانبياء او الآتية كالملاحم والفتن واحوال يوم القيامة وكذا
الاخبار عما يحصل بفعله ثواب مخصوص او عقاب مخصوص و
انما كان له حكم المرفوع لان
اخباره بذلك يقتضي مخبرا له وما لا مجال للاجتهاد

بفتح الميم جمع الملحمة وهو المقتلة والمراد بها الحروب لاشتباك الناس فيها كالسدى واللحمة او لكثرة لحوم القتلى فيها علي القاري

جمع فتنة وهي اعم من الملحمة في احوال الدنيا والامور الواقعة علي القاري

للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن
الامور الماضية من بدء الخلق واخبار الانبياء يقتضي موقفا
للقائل به ولا موقف للصحابة الا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او بعض
من يخبر عن الكتب القديمة فلهذا وقع الاحتراز عن القسم الثاني
واذا كان كذلك فله حكم ما لو قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فهو مرفوع سواء كان مما سمعه منه او عنه بواسطة
ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد
فيه فينزل على ان ذلك عنده عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما قال الشافعي
رضي الله عنه في صلاة علي في الكسوف في كل ركعة اكثر من ركوعين
ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون
في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذا فانه يكون له حكم الرفع
من جهة ان الظاهر اطلاعه صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك لتوفر
دواعيهم على سؤاله عن امور دينهم ولان ذلك الزمان
زمان نزول الوحي فلا يقع من الصحابة فعل شيء ويستمرون
عليه الا وهو غير ممنوع الفعل وقد استدل جابر وابو سعيد
الخدري رضي الله تعالى عنهما على جواز العزل بانهم كانوا يعزلون
والقرآن ينزل ولو كان مما ينهى عنه لنهى عنه القرآن ويلتحق
كنا نأكل لحوم الاضاحي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالصحيح الذي عليه الاعتماد وبه قطع الحاكم وغيره من ائمة الحديث انه مرفوع وقال الاسماعيلي انه موقوف والصواب الاول

بقولي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة
اليه صلى الله تعالى عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه
او ينميه او يبلغ به او رواية او رواه وقد يقتصرون على
القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقول
ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال تقاتلون قوما
الحديث وفي كلام الخطيب انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن
الصيغ المحتملة قول الصحابي من السنة كذا فالاكثرون على
ان ذلك مرفوع ونقل ابن عبد البر فيه الاتفاق قال واذا قالها غير
الصحابي فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين وفي نقل
الاتفاق نظر فعن الشافعي في اصل المسئلة قولان وذهب الى
انه غير مرفوع ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو بكر الرازي من
الحنفية وابن حزم من اهل الظاهر واحتجوا بان السنة تتردد بين
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبين غيره واجيبوا بان احتمال ارادة غير
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعيد وقد روى البخاري في صحيحه من حديث ابن شهاب
عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابيه في قصته مع الحجاج حين قال له
ان كنت تريد السنة فهجر بالصلوة قال ابن شهاب فقلت لسالم
افعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال وهل يعنون بذلك الا

الا سنته فنقل سالم وهو احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة و
احد الحفاظ من التابعين عن الصحابة انهم اذا اطلقوا
السنة لا يريدون بذلك الا سنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم و
اما قول بعضهم ان كان مرفوعا فلم لا يقولون فيه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فجوابه انهم تركوا الجزم بذلك تورعا و
احتياطا ومن هذا قول ابي قلابة عن انس من السنة
اذا تزوج البكر على الثيب اقام عندها سبعا اخرجاه في الصحيح قال
ابو قلابة لو شئت لقلت ان انسا رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم
اي لو قلت لم اكذب لان قوله من السنة هذا معناه لكن
ايراده بالصيغة التي ذكرها الصحابي اولى ومن ذلك قول الصحابي
أُمرنا بكذا ونهينا عن كذا فالخلاف فيه كالخلاف في الذي قبله
لان مطلق ذلك ينصرف بظاهره الى من له الامر والنهي وهو
النبي صلى الله عليه وسلم وخالف في ذلك طائفة تمسكوا باحتمال ان يكون المراد (ع: الرسول)
المراد غيره كامر القرآن او الاجماع او بعض الخلفاء او الاستنباط و
اجيبوا بان الاصل هو الاول وما عداه محتمل لكنه بالنسبة
اليه مرجوح وايضا فمن كان في طاعة رئيس اذا قال امرت لا يفهم عنه
أنّ آمره الا رئيسه واما قول من قال يحتمل ان يظن ما ليس بامر

بمعنى غيره

امرنا فلا اختصاص لذلك بهذه المسئلة بل هو مذكور فيما لو صرح فقال
امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وهو احتمال ضعيف لان
الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد
التحقيق ومن ذلك قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع
ايضا كما تقدم ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من
الافعال بانه طاعة لله اولرسوله او معصية كقول عمار من صام
اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم فلهذا حكم الرفع
ايضا لان الظاهر ان ذلك مما تلقاه عن النبي صلى الله عليه وسلم
او ينتهي غاية الاسناد الى الصحابي كذلك اي مثل ما تقدم في كون
اللفظ يقتضي التصريح بان المنقول هو من قول الصحابي او من فعله
او من تقريره ولا يجي فيه جميع ما تقدم بل معظمه و
التشبيه لا يشترط فيه المساواة من كل وجه ولما كان هذا
المختصر شاملا لجميع انواع علوم الحديث استطرد منه الى تعريف
الصحابي ما هو فقال وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مومنا به ومات على
الاسلام ولو تخللت ردة في على الاصح والمراد باللقاء ما هو اعم من
المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر وان لم يكالمه ويدخل فيه روية
احدهما الاخر سواء كان ذلك بنفسه او بغيره والتعبير باللقاء اولى

لا جل صفوه

اولي من قول بعضهم الصحابي من راي النبي صلي الله عليه وسلم لانه يخرج
ابن ام مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابة بلا تردد و
اللقي في هذا التعريف كالجنس وقولي مؤمنا كالفصل يخرج من حصل له
اللقاء المذكور لكن في حال كونه كافرا وقولي به فصل ثاني يخرج من
لقيه مؤمنا لكن بغيره من الانبياء لكن هل يخرج من
لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة فيه نظر وقولي ومات علي
الاسلام فصل ثالث يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا به ومات علي
الردة كعبيد الله بن جحش وابن خطل وقولي ولو تخللت ردة
اي بين لقيته له مؤمنا وبين موته علي الاسلام فان اسم
الصحبة باق له سواء رجع الي الاسلام في حياته او بعده سواء
لقيه ثانيا ام لا وقولي في الاصح اشارة الي الخلاف في
المسئلة ويدل علي رجحان الاول قصة الاشعث بن قيس فانه كان ممن
ارتد واتي به الي ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الي
الاسلام فقبل ذلك منه وزوجه اخته ولم يتخلف احد عن ذكره في
الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها تنبيهان تنبيهان
احدهما لا خفاء برجحان رتبة من لازمه صلي الله عليه وسلم وقاتل معه
او قتل تحت رايته علي من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا

وعلي من كلمه يسيرا او ما شاه قليلا او راه علي بعد او في حال
الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع ومن ليس له
منهم سماع منه فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون
في الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية ثانيهما يعرف كونه صحابيا
بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او
بعض ثقات التابعين او باخباره بنفسه بانه صحابي اذا كانت
دعواه ذلك تدخل تحت الامكان وقد استشكل هذا الاخير جماعة
من حيث ان دعواه ذلك نظير دعوى من قال انا عدل ويحتاج
الي تامل او ينتهي غاية الاسناد الي التابعي وهو من لقي الصحابي
او الصحابي كذلك وهذا متعلق باللقي وما ذكر معه الا قيد الايمان به
فذلك خاص بالنبي صلي الله عليه وسلم وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط
في التابعي طول الملازمة او صحة السماع او التمييز وبقي بين الصحابة
والتابعين طبقة اختلف في الحاقهم باي القسمين وهم المخضرمون الذين
ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يروا النبي صلي الله عليه وسلم فعدهم
ابن عبد البر في الصحابة وادعي عياض وغيره ان ابن عبد البر يقول
انهم صحابة وفيه نظر لانه افصح في خطبة كتابه بانه انما اوردهم ليكون
كتابه جامعا مستوعبا لاهل القرن الاول والصحيح انهم معدودون في

بعد نخ
اي بكر

دونه في كبار التابعين سواء عرف ان الواحد منهم كان مسلما في زمن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كالنجاشي ام لا لكن ان ثبت ان النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض
فرآهم فينبغي ان يعد من كان مؤمنا في حياته اذ ذاك وان لم يلاقه
في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم
فالقسم الاول مما تقدم ذكره من الاقسام الثلثة وهو ما ينتهي اليه
غاية الاسناد هو المرفوع سواء كان ذلك الانتهاء باسناد متصل
ام لا والثاني الموقوف وهو ما ينتهي الى الصحابي والثالث المقطوع
وهو ما ينتهي الى التابعي ومن دون التابعي من اتباع التابعين
فمن بعدهم فيه اي في التسمية مثله اي مثل ما ينتهي الى التابعي
في تسمية جميع ذلك مقطوعا وان شئت قلت موقوف على فلان
فحصلت التفرقة في الاصطلاح بين المقطوع والمنقطع فالمنقطع
من مباحث الاسناد كما تقدم والمقطوع من مباحث المتن كما
ترى وقد اطلق بعضهم هذا في موضع هذا وبالعكس تجوزا عن
الاصطلاح ويقال للاخيرين الاثر اي الموقوف والمقطوع و
المسند في قول اهل الحديث هذا حديث مسند هو مرفوع صحابي
بسند ظاهره الاتصال فقولي مرفوع كالجنس وقولي صحابي كالفصل

يخرج به ما رفعه التابعي فانه مرسل او من دونه فهو معضل او معلق
وقولي ظاهرها الاتصال يخرج ما ظاهره الانقطاع ويدخل ما فيه
الاحتمال وما يوجد فيه حقيقة الاتصال من باب اولي ويفهم
من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعنعنة المدلس والمعاصر
الذي لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مُسْنَدًا لاطباق
الائمة الذين خرجوا المسانيد علي ذلك وهذا التعريف موافق
لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه
وكذا شيخه عن شيخه متصلا الي صحابي الي رسول الله صلي الله عليه وسلم
واما الخطيب فقال المسند المتصل فعلي هذا الموقوف اذا جاء بسند
متصل يسمي عنده مسندا لكن قال ان ذلك قد يأتي لكن بقلة وابعد
ابن عبد البر حيث قال المسند المرفوع ولم يتعرض للاسناد فانه يصدق
علي المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به
فان قل عدده اي عدد رجال السند فاما ان ينتهي الي النبي
صلي الله عليه وسلم بذلك العدد القليل بالنسبة الي سند اخر يرد به ذلك
الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الي امام من ائمة الحديث

يجيء به

ذي صفة علية كالحفظ والفقه والضبط والتصنيف وغير ذلك
من الصفات المقتضية للترجيح كشعبة والثوري ومالك والشافعي

والشافعي والبخاري ومسلم ونحوهم فالاول وهو ما ينتهي الي النبي
صلي الله عليه وسلم العلو المطلق فان اتفق ان يكون سنده صحيحا
كان الغاية القصوي والا فصورة العلو فيه موجوده ما لم يكن
موضوعا فهو كالعدم والثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه
الي ذلك الامام ولو كان ذلك العدد من ذلك الامام الي منتهاه
كثيرا وقد عظمت رغبة المتاخرين فيه حتي غلب ذلك علي كثير منهم
بحيث اهملوا الاشتغال بما هو اهم منه وانما كان العلو مرغوبا فيه
لكونه اقرب الي الصحة وقلة الخطاء لانه ما من راو من رجال الاسناد
الا والخطاء جايز عليه فكلما كثرت الوسايط وطال السند كثرت فكلما
[ضد العلو وهو ما كثر رجاله]
مظان التجويز وكلما قلت قلت فان كان في النزول مزية ليست
[تجويز الخطا]
في العلو كان يكون رجاله اوثق منه او احفظ او افقه او الاتصال
فيه اظهر فلا تردد في ان يكون النزول حينئذ اولي واما من البحث
رجح النزول مطلقا واحتج بان كثرت تقتضي المشقة فيعظم الاجر
فذلك ترجيح بامر اجنبي عما يتعلق بالتصحيح والتضعيف
وفيه اي العلو النسبي الموافقة وهي الوصول الي شيخ احد المصنفين
من غير طريقه اي الطريق التي تصل الي ذلك المصنف المعين مثاله
روي البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو رويناه من طريقه

كان بيننا وبين قتيبة ثمانية فلو روينا ذلك الحديث بعينه من طريق ابي
عباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا وبين قتيبة فيه سبعة
فقد حصلت لنا الموافقة مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد
علي الاسناد اليه وفيه اي العلو النسبي البدل وهو الوصول الي شيخ
شيخه كذلك كان يقع لنا ذلك الاسناد بعينه من طريق اخرى الي
القعنبي عن مالك فيكون القعنبي بدلا فيه من قتيبة واكثر ما يعتبرون
الموافقة والبدل اذا قارنا العلو والا فاسم الموافقة والبدل واقع
بدونه وفيه اي العلو النسبي المساواة وهي استواء عدد الاسناد
من الراوي الي اخره اي الاسناد مع اسناد احد المصنفين كان
يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلي الله عليه وسلم
فيه احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد اخر الي النبي صلى الله عليه وسلم
يقع بيننا فيه وبين النبي صلي الله عليه وسلم احد عشر نفسا فنساوي النسائي من حيث العدد
مع قطع النظر عن ملاحظة ذلك الاسناد الخاص وفيه اي العلو النسبي
ايضا المصافحة وهي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف علي الوجه المشروح
اولا وسميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين
من تلاقيا ونحن في هذه الصورة كانا لقينا النسائي فكانا صافحناه
ويقابل العلو باقسامه المذكورة النزول فيكون كل قسم من اقسام

من اقسام العلو يقابله قسم من اقسام النزول خلافا لمن زعم ان العلو
قد يقع غير تابع لنزول فان تشارك الراوي ومن روى عنه في امر
من الامور المتعلقة بالرواية مثل السن واللقي وهو الاخذ عن المشايخ
فهو النوع الذي يقال له رواية الاقران لانه حينئذ يكون راويا عن
قرينه وان روى كل منهما اي القرينين عن الآخر فهو المدبج وهو
اخص من الاول فكل مدبج اقران وليس كل اقران مدبجا وقد صنف
الدارقطني في ذلك وصنف ابو الشيخ الاصفهاني في الذي قبله واذا
روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كلا منهما يروي عن الآخر فهل
يسمى مدبجا فيه بحث والظاهر لا لأنه من رواية الاكابر عن الاصاغر
والتدبيج مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون مستويا
من الجانبين فلا يجيء فيه هذا وان روى الراوي عمن هو دونه
في السن او في اللقي او المقدار فهذا النوع هو رواية الاباء عن الابناء
والصحابة عن التابعين والشيخ عن تلميذه ونحو ذلك وفي عكسه
كثرة ومنه من روى عن ابيه عن جده لانه هو الجادة المسلوكة
الغالبة وفائدة معرفة ذلك التمييز بين مراتبهم وتنزيل الناس منازلهم
وقد صنف الخطيب في رواية الآباء عن الابناء تصنيفا وافرد جزءا
لطيفا في رواية الصحابة عن التابعين وجمع الحافظ صلاح الدين العلائي

الاكابر عن الاصاغر ومنه اي من جملة
هذا النوع اخص من مطلقه رواية

من المتأخرين مجلدا كبيرا في معرفة من روي عن ابيه عن جده عن النبي
صلى الله عليه وسلم وقسمه اقساما فمنه ما يعود الضمير في قوله عن
جده على الراوي ومنه ما يعود الضمير فيه على ابيه وبين ذلك
وحققه وخرج في كل ترجمة حديثا من مرويه وقد لخصت كتابه
المذكور وزدت عليه تراجم كثيرة جدا واكثر ما وقع فيه ما تسلسلت
فيه الرواية عن الاباء باربعة عشر ابا وان اشترك اثنان عن
شيخ وتقدم موت احدهما على الاخر فهو السابق واللاحق و
اكثر ما وقفنا عليه من ذلك ما بين الراويين فيه في الوفاة مائة
وخمسون سنة وذلك ان الحافظ السلفي سمع منه ابو علي البرداني
احد مشايخه حديثا ورواه عنه ومات على راس الخمسمائة
ثم كان آخر اصحاب السلفي بالسماع سبطه ابو القاسم عبد الرحمن
بن مكي وكانت وفاته سنة خمسين وستمائة ومن قديم ذلك
ان البخاري حدث عن تلميذه ابي العباس السراج اشياء في التاريخ
وغيره ومات سنة ست وخمسين ومائتين واخر من حدث عن السراج
بالسماع ابو الحسن الخفاف ومات سنة ثلاث وتسعين
وثلثمائة وغالب ما يقع من ذلك ان المسموع منه قد يتأخر
بعد موت احد الراويين عنه زمانا حتى يسمع منه بعض الاحداث

الاحداث ويعيش بعد السماع منه دهرا طويلا فيحصل من مجموع ذلك

نحو هذه المدة والله اعلم وان روي الراوي عن اثنين متفقي الاسم

او مع اسم الاب او مع اسم الجد او النسبة ولم يتميزا بما يخص كلا منهما

فان كانا ثقتين لم يضره ومن ذلك ما وقع في البخاري في روايته

عن احمد غير منسوب عن ابن وهب فانه اما احمد بن صالح او

احمد بن عيسى او عن محمد غير منسوب عن اهل العراق فانه اما محمد

بن سلام او محمد بن يحيى الذهلي وقد استوعبت ذلك في مقدمة

شرح البخاري ومن اراد لذلك ضابطا كليا يمتاز به احدهما

عن الآخر فباختصاصه اي الشيخ المروي عنه باحدهما يتبين المهمل

اي فعليه بمعرفة اختصاصه على
ومتى لم يتبين ذلك او كان مختصا بهما معا فاشكاله شديد فيرجع

فيه الى القرائن والظن الغالب وان روى عن شيخ فجحد الشيخ

مرويه فان كان جزما كان يقول كذب علي او ما رويت هذا

او نحو ذلك فان وقع منه ذلك رد ذلك الخبر لكذب واحد منهما

لا بعينه ولا يكون ذلك قادحا في واحد منهما للتعارض او كان

جحده احتمالا كان يقول ما اذكر هذا او لا اعرفه قبل ذلك الحديث

في الاصح لان ذلك يحمل على نسيان الشيخ وقيل لا يقبل لان الفرع

تبع للاصل في اثبات الحديث بحيث اذا اثبت الاصل الحديث

للا

ثبتت رواية الحديث الفرع ولذلك ينبغي ان يكون فرعا عليه وتبعا له في التحقق
وهذا متعقب بان عدالة الفرع تقتضي صدقه وعدم علم الاصل
لا ينافيه فالمثبت مقدم على النافي واما قياس ذلك بالشهادة ففاسد
لان شهادة الفرع لا تسمع مع القدرة على شهادة الاصل بخلاف الرواية
فافترقا وفيه اي في هذا النوع صنف الدارقطني كتابا فيمن حدث ونسي
وفيه ما يدل على تقوية المذهب الصحيح لكون كثير منهم حدثوا باحاديث
فلما عرضت عليهم لم يتذكروها لكنهم لاعتمادهم على الرواة عنهم
صاروا يروونها عن الذي رواها عنهم عن انفسهم كحديث سهيل
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة مرفوعا في قصة الشاهد واليمين
قال عبد العزيز بن محمد الدراوردي حدثني ربيعة بن ابي عبد الرحمن
عن سهيل قال فلقيت سهيلا فسألته عنه فلم يعرفه فقلت ان ربيعة
حدثني عنك بكذا فكان سهيل بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني اني
حدثته عن ابي به ونظائره كثيرة وان اتفق الرواة في اسناد من الاسانيد
الحديث في صيغ الاداء وغيرها من الحالات القولية كسمعت فلانا يقول
كسمعت فلانا قال سمعت فلانا او حدثنا فلان قال حدثنا فلان او غير ذلك من الصيغ
اشهد بالله لقد حدثني فلان الى آخره او الفعلية كقوله دخلنا على فلان
فاطعمنا تمرا الى آخره او القولية والفعلية معا كقوله حدثني فلان
وهو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر الى آخره فهو المسلسل وهو من صفات

من صفات الاسناد وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد كحديث المسلسل بالاولية
فان السلسلة تنتهي الي سفيان بن عيينة فقط ومن رواه مسلسلا
الي منتهاه فقد وهم وصيغ الاداء المشار اليها علي ثماني مراتب الاولي
سمعت وحدثني ثم اخبرني وقرأت عليه وهي المرتبة الثانية ثم قرئ
عليه وانا اسمع وهي الثالثة ثم انبأني وهي الرابعة ثم ناولني وهي
الخامسة ثم شافهني اي بالاجازة وهي السادسة ثم كتب الي اي بالاجازة
وهي السابعة ثم عن ونحوها من الصيغ المحتملة للسماع والاجازة
ولعدم السماع ايضا وهذا مثل قال وذكر وروي فاللفظان
الاولان من صيغ الاداء وهما سمعت وحدثني صالحان لمن سمع
وحده من لفظ الشيخ وتخصيص التحديث بما سمع من لفظ الشيخ
هو الشايع بين اهل الحديث اصطلاحا ولا فرق بين التحديث
والاخبار من حيث اللغة وفي ادعاء الفرق بينهما تكلف شديد
لكن لما تقرر الاصطلاح صار ذلك حقيقة عرفية فتقدم علي الحقيقة
اللغوية مع ان هذا الاصطلاح انما شاع عند المشارقة ومن تبعهم
واما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث
عندهم بمعني واحد فان جمع الراوي اي اتي بصيغة الجمع في الصيغة
الاولي كان يقول حدثنا فلان او سمعنا فلانا يقول فهو دليل

علي انه سمع منه مع غيره وقد تكون النون للعظمة لكن بقلة واولها
اي المراتب اصرحها اي اصرح صيغ الاداء في سماع قائلها لانها لا
يحتمل الواسطة ولكن حدثني قد تطلق في الاجازة بذلك تدليسا
وارفعها مقدارا ما يقع في الاملاء لما فيه من التثبت والتحفظ والثالث
والثالث وهو اخبرني والرابع وهو قرأت لمن قرأ بنفسه علي الشيخ فان
جمع كان يقول اخبرنا او قرأنا عليه فهو كالخامس وهو قرئ عليه وانا اسمع
وعرف من هذا ان التعبير بقرأت لمن قرأ خير من التعبير بالاخبار لانه
افصح بصورة الحال تنبيه القراءة علي الشيخ احد وجوه التحمل
عند الجمهور وابعد من ابي ذلك من اهل العراق وقد اشتد انكار الامام
مالك وغيره من المدنيين عليهم في ذلك حتي بالغ بعضهم فرجحها
علي السماع من لفظ الشيخ وذهب جمع جم منهم البخاري وحكاه
في اوائل صحيحه عن جماعة من الائمة الي ان السماع من لفظ الشيخ و
القراءة عليه يعني في الصحة والقوة سواء والله اعلم والانباء
من حيث اللغة واصطلاح المتقدمين الاخبار الا في عرف المتأخرين
فهو الاجازة كعن لانها في عرف المتأخرين بمعنى الاجازة وعنعنة المعاصر
محمولة علي السماع بخلاف غير المعاصر فانها تكون مرسلة او منقطعة فشرط
حملها علي السماع ثبوت المعاصرة الا من المدلس فانها ليست محمولة علي

على السماع وقيل يشترط في حمل عنعنة المعاصر على السماع ثبوت لقائهما

اي الشيخ والراوي عنه ولو مرة واحدة ليحصل الامن من باقي معنعنه

عن كونه من المرسل الخفي والمختار تبعا لعلي بن المديني والبخاري وغيرهما

من النقاد واطلقوا المشافهة في الاجازة المتلفظ بها تجوزا وكذا المكاتبة

في الاجازة المكتوب بها وهو موجود في عبارة كثير من المتاخرين بخلاف

المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتب به الشيخ من الحديث الى الطالب

سواء اذن له في روايته ام لا فيما اذا كتب له بالاجازة فقط واشترطوا

في صحة الرواية بالمناولة اقترانها بالاذن بالرواية وهي اذا حصل

هذا الشرط ارفع انواع الاجازة لما فيها من التعيين والتشخيص وصورتها

ان يدفع الشيخ اصله او ما قام مقامه للطالب او يحضر الطالب الاصل

للشيخ ويقول له في الصورتين هذا روايتي عن فلان فاروه عني

وشرط ايضا ان يمكنه منه اما بالتمليك واما بالعارية لينقل منه ويقابل

عليه والا ان ناوله واسترد في الحال فلا يتبين لها زيادة مزية على الاجازة

المعينة وهي ان يجيزه الشيخ برواية كتاب معين ويعين له كيفية روايته له

واذا خلت المناولة عن الاذن لم يعتبر بها عند الجمهور وجنح من اعتبرها

الى ان مناولته اياه تقوم مقام ارساله اليه بالكتاب من بلد الى بلد وقد

ذهب الى صحة الرواية بالكتابة المجردة جماعة من الائمة ولو لم يقرن ذلك

يقترن بيان

واجيز لي

بالاذن بالرواية كأنهم اكتفوا في ذلك بالقرينة ولم يظهر لي فرق قوي بين مناولة
الشيخ الكتاب من يده للطالب وبين ارساله اليه بالكتاب من موضع الى آخر
اذا خلا كل منهما عن الاذن وكذا اشترطوا الاذن في الوجادة وهي ان يجد
بخط يعرف كاتبه فيقول وجدت بخط فلان ولا يسوغ فيه اطلاق اخبرني
بمجرد ذلك الا ان كان له منه بالرواية عنه واطلق قوم ذلك فغلطوا
وكذا الوصية بالكتاب وهو ان يوصي عند موته او سفره لشخص معين
باصله او باصوله فقد قال قوم من الائمة المتقدمين يجوز له ان يروي
تلك الاصول عنه بمجرد هذه الوصية وابى ذلك الجمهور الا ان كان له منه اجازة
كان له منه اجازة وكذا اشترطوا الاذن بالرواية في الاعلام وهو صح
وهو ان يعلم
الشيخ احد الطلبة بانني اروي الكتاب الفلاني عن فلان فان كان
له منه اجازة والا فلا عبرة بذلك كالاجازة العامة في المجاز له لا
في المجاز به كان يقول اجزت لجميع المسلمين او لمن ادرك حياتي
او لاهل الاقليم الفلاني او لاهل البلدة الفلانية وهو اقرب الى الصحة
لقرب الانحصار وكذا الاجازة للمجهول كان يكون مبهما او مهملا
وكذا الاجازة للمعدوم كان يقول اجزت لمن سيولد لفلان وقد قيل
ان عطفه على موجود صح كان يقول اجزت لك ولمن سيولد لك
والاقرب عدم الصحة ايضا وكذلك الاجازة لموجود او معدوم علقت
بشرط مشية الغير كان يقول اجزت لك ان شاء فلان او اجزت لمن شاء

شآء فلان لان يقول اجزت لك ان شئت وهذا على الاصح في جميع
ذلك وقد جوز الرواية بجميع ذلك سوى المجهول ما لم يتبين المراد منه
الخطيب وحكاه عن جماعة من مشايخه واستعمل الاجازة للمعدوم
من القدماء ابو بكر بن داود وابو عبد الله منده واستعمل المعلقة
منهم ايضا ابو بكر بن ابي خيثمة وروى بالاجازة العامة جمع كثير
جمعهم بعض الحفاظ في كتاب ورتبهم على حروف المعجم لكثرتهم وكل
ذلك كما قال ابن الصلاح توسع غير مرضي لان الاجازة الخاصة
المعينة مختلف في صحتها اختلافا قويا عند القدماء وان كان العمل
استقر على اعتبارها عند المتأخرين فهي دون السماع بالاتفاق
فكيف اذا حصل فيها الاسترسال المذكور فانها تزداد ضعفا لكنها
في الجملة خير من ايراد الحديث معضلا والله اعلم والى هنا انتهى الكلام
في صيغ اقسام الاداء ثم الرواة ان اتفقت اسماؤهم واسماء آبائهم
فصاعدا واختلف اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهم ام
اكثر وكذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية والنسبة فهو
النوع الذي يقال المتفق والمفترق وفائدة معرفة خشية ان يظن الشخصان
شخصا واحدا وقد صنف الخطيب فيه كتابا حافلا وقد لخصته
وزدت عليه شيئا كثيرا وهذا عكس ما تقدم من النوع المسمى بالمهمل

لانه يخشى منه ان يظن الواحد اثنين وهذا يخشى منه ان يظن الاثنان
واحداً وان اتفقت الاسماء خطاً واختلفت نطقاً سواء كان
مرجع الاختلاف النقط ام الشكل فهو المؤتلف والمختلف ومعرفته من
مهمات هذا الفن حتى قال علي بن المديني اشد التصحيف ما يقع
في الاسماء ووجهه بعضهم بانه شيء لا يدخله القياس ولا قبله شيء
يدل عليه ولا بعده وقد صنف فيه ابو احمد العسكري لكنه اضافه الى كتاب
التصحيف له ثم افرد بالتاليف عبد الغني بن سعيد فجمع فيه كتابين كتاب
في مشتبه الاسماء وكتاب في مشتبه النسبة وجمع شيخه الدارقطني في ذلك
كتابا حافلا ثم جمع الخطيب ذيلا ثم جمع الجميع ابو نصر بن ماكولا في كتابه الاكمال
واستدرك عليهم في كتاب اخر جمع فيه اوهامهم وبينها وكتابه من اجمع ما جمع
في ذلك وهو عمدة كل محدث بعده وقد استدرك عليه ابو بكر بن نقطة
ما فاته وتجدد بعده في مجلد ضخم ثم ذيل عليه منصور بن سليم بفتح السين
في مجلد لطيف وكذلك ابو حامد بن الصابوني وجمع الذهبي في ذلك
كتابا مختصرا جدا اعتمد فيه على الضبط بالقلم فكثر فيه الغلط والتصحيف
المباين لموضوع الكتاب وقد يسر الله بتوضيحه في كتاب سميته تبصير
المنتبه بتحرير المشتبه وهو مجلد واحد فضبطته بالحروف على الطريقة
المرضية وزدت عليه شيئا كثيرا مما اهمله او لم يقف عليه ولله الحمد على ذلك

نطقا

على ذلك وان اتفقت الاسماء خطا ونطقا واختلف الاباء نطقا مع
ايتلافها خطا كمحمد بن عَقيل بفتح العين ومحمد بن عُقيل بضمها الاول
نيسابوري والثاني فريابي وهما مشهوران وطبقتهما متقاربة او
بالعكس كان تختلف الاسماء نقطا وتأتلف خطا وتتفق الاباء خطا
ونطقا كشُريح بن النعمان وسريج بن النعمان الاول بالشين المعجمة
والحاء المهملة وهو تابعي يروي عن علي والثاني بالسين المهملة والجيم
وهو من شيوخ البخاري فهو النوع الذي يقال له المتشابه وكذا ان وقع
ذلك الاتفاق في الاسم واسم الاب والاختلاف في النسبة وقد صنف
فيه الخطيب كتابا حافلا سماه تلخيص المتشابه ثم ذيل هو عليه ايضا بما فاته
اولا وهو كثير الفائدة ويتركب منه ومما قبله انواع منها ان يحصل
الاتفاق او الاشتباه في الاسم واسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين
فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغيير
سواء كان الاشتباه في الاسم او احدهما او منهما
مع ان عدد الحروف ثابتة في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغيير مع
نقصان بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سِنان بكسر المهملة
ونونين بينهما الف وهم جماعة منهم العوقي بفتح العين والواو ثم القاف
شيخ البخاري ومحمد بن سيار بفتح المهملة وتشديد الياء التحتانية
وبعد الالف راء وهم ايضا جماعة منهم اليمامي شيخ عمر بن يونس ومنها

محمد بن حُنين بضم المهملة ونونين الاولى مفتوحة بينهما ياء تحتانية تابعي
يروي عن ابن عباس وغيره ومحمد بن جبير بالجيم بعدها باء موحدة
وآخره راء وهو محمد جبير بن مطعم تابعي مشهور ايضا ومن ذلك
معرّف بن واصل كوفي مشهور ومطرف بن واصل بالطاء بدل العين
شيخ آخر يروي عنه ابو حذيفة ومنه ايضا محمد بن الحنين صاحب
ابراهيم بن سعد وآخرون واحيد بن الحسين (النهدي صح) مثله لكن بدل الميم
ياء تحتانية وهو شيخ بخاري يروي عن عبد الله بن محمد (البيكندي)
ومن ذلك ايضا حفص بن ميسرة شيخ مشهور من طبقة مالك
وجعفر بن ميسرة شيخ لعبيد الله بن موسى الكوفي الاول بالحاء المهملة
والفاء بعدها صاد مهملة والثاني بالجيم والعين المهملة بعدها فاء
ثم راء ومن امثلة الثاني عبد الله ابن زيد جماعة (وهم ايضا صح) منهم في الصحابة
صاحب الاذان واسم جده عبد ربه وراوي حديث الوضوء
واسم جده ثعلبة وهما انصاريان وعبد الله بن يزيد بزيادة ياء
في اول اسم الاب والزاي مكسورة وهم ايضا جماعة منهم في الصحابة
الخطمي يكنى ابا موسى وحديثه في الصحيحين والقاري له ذكر في
حديث عائشة وقد زعم بعضهم انه الخطمي وفيه نظر ومنها عبد الله بن يحيى
وهم جماعة وعبد الله بن نُجَيّ بضم النون وفتح الجيم وتشديد الياء تابعي

تابعي معروف يروي عن علي او يحصل الاتفاق في الخط والنقط لكن يحصل
الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاسمين جملة او نحو ذلك
كان يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشتبه
مثال الاول الاسود بن يزيد ويزيد بن الاسود ومنه عبد الله بن يزيد
ويزيد بن عبد الله ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار الاول
مدني مشهور ليس بالقوي والاخر مجهول **خاتمة** ومن المهم عند المحدثين
معرفة طبقات الرواة وفائدته الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع
على تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنعنة والطبقة في اصطلاحهم
عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ وقد يكون الشخص
الواحد من طبقتين باعتبارين كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت
صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم يعد في طبقة العشرة مثلا ومن حيث صغر
السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة
جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار
قدر زائد كالسبق الى الاسلام او شهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات
والى ذلك جنح صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي
وكتابه اجمع ما جمع في ذلك وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون
من نظر اليهم باعتبار الاخذ عن بعض الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة

كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقي قسمهم كما فعل محمد
بن سعد ولكل منهما وجه ومن المهم ايضا معرفة مواليدهم ووفاتهم لان
بمعرفتها يحصل الامن من المدعي لقاء بعضهم وهو في نفس الامر ليس كذلك
ومن المهم ايضا معرفة بلدانهم واوطانهم وفائدته الامن من تداخل
الاسمين اذا اتفقا لكن افترقا بالنسب ومن المهم ايضا معرفة احوالهم
تعديلا وتجريحا وجهالة لان الراوي اما ان يعرف عدالته او يعرف
فسقه او لا يعرف شي من ذلك ومن اهم ذلك بعد الاطلاع معرفة
مراتب الجرح والتعديل لانهم قد يجرحون الشخص بما لا يستلزم رد
حديثه كله وقد بينت اسباب ذلك فيما مضى وحصرناها في عشرة
وتقدم شرحها مفصلا والغرض هنا ذكر الالفاظ الدالة في اصطلاحهم
علي تلك المراتب وللجرح مراتب اسوءها الوصف بما دل علي المبالغة
فيه واصرح ذلك التعبير بافعل كاكذب الناس وكذا قولهم اليه المنتهي
في الوضع او هو ركن الكذب ونحو ذلك ثم دجال او وضاع او كذاب
لانها وان كان فيها نوع مبالغة لكنها دون التي قبلها واسهلها
اي الالفاظ الدالة علي الجرح في قولهم فلان لين او سيء الحفظ او فيه
ادني مقال وبين اسوء الجرح واسهله مراتب لا تخفي فقولهم متروك
او ساقط او فاحش الغلط او منكر الحديث اشد من قولهم ضعيف

وليس

او ليس بالقوي او فيه مقال ومن المهم ايضا معرفة مراتب التعديل وارفعها
الوصف ايضا بما دل على المبالغة فيه واصرح ذلك التعبير بافعل كاوثق
او اثبت الناس او اليه المنتهي في التثبيت ثم ما تأكد بصفة من الصفات
الدالة على التعديل او وصفين كثقة ثقة او ثبت ثبت او ثقة حافظ او
عدل ضابط او نحو ذلك وادناها ما اشعر بالقرب من اسهل التجريح كشيخ
ويروي حديثه ويعتبر به ونحو ذلك وبين ذلك مراتب لا تخفى وهذه احكام
تتعلق بذلك ذكرتها هنا لتكملة الفائدة فاقول تقبل التزكية من عارف باسبابها
لا من غير عارف كيلا يزكي بمجرد ما يظهر له ابتداء من غير ممارسة واختبار
ولو كانت التزكية صادرة من مزك واحد على الاصح خلافا لمن شرط
انها لا تقبل الا من اثنين الحاقا لها بالشهادة في الاصح ايضا والفرق
بينهما ان التزكية تتنزل منزلة الحكم فلا يشترط فيها العدد والشهادة
تقع من الشاهد عند الحاكم فافترقا ولو قيل يفصل بين ما اذا كانت
التزكية في الراوي مستندة من المزكي الى اجتهاده او الى النقل عن غيره لكان
متجها لانه ان كان الاول فلا يشترط العدد اصلا لانه حينئذ يكون
بمنزلة الحاكم وان كان الثاني فيجري فيه الخلاف ويتبين انه ايضا
لا يشترط العدد لان اصل النقل لا يشترط فيه العدد فكذا ما تفرع عنه
والله اعلم وينبغي ان لا يقبل الجرح والتعديل الا من عدل متيقظ
فلا يقبل جرح من افرط فيه فجرح بما لا يقتضي رد حديث المحدث كما لا يقبل

أي المسائل الآتية ع
ع أي ما ذكر من مسائل الجرح والتعديل ع

تزكية من اخذ بمجرد الظاهر فاطلق التزكية وقال الذهبي وهو من اهل الاستقراء
التام في نقد الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان قط علي توثيق
ضعيف ولا علي تضعيف ثقة انتهي ولهذا كان مذهب النسائي ان لا يترك
حديث الرجل حتي يجتمع الجميع علي تركه وليحذر المتكلم في هذا الفن
من التساهل في الجرح والتعديل فانه ان عدل بغير تثبت كان كالمثبت
حكما ليس بثابت فيخشى عليه ان يدخل في زمرة من روي حديثا
وهو يظن انه كذب وان جرح بغير تحرز اقدم علي الطعن في مسلم
بري من ذلك ووسمه بميسم سوء يبقي عليه عاره ابدا والافة تدخل
في هذا تارة من الهوي والغرض الفاسد وكلام المتقدمين سالم
من هذا غالبا وتارة من المخالفة في العقايد وهو موجود كثيرا
قديما وحديثا ولا ينبغي اطلاق الجرح بذلك فقد قدمنا تحقيق الحال
في العمل برواية المبتدعة والجرح مقدم علي التعديل واطلق ذلك
جماعة ولكن محله ان صدر مبينا من عارف باسبابه لانه ان كان غير
مفسر لم يقدح فيمن ثبتت عدالته وان صدر من غير عارف بالاسباب
لم يعتبر به ايضا فان خلا المجروح عن تعديل قبل الجرح فيه مجملا غير مبين
السبب اذا صدر من عارف علي المختار لانه اذا لم يكن فيه تعديل
فهو في حيز المجهول فاعمال قول المجرح اولي من اهماله ومال ابن الصلاح

الصلاح في مثل هذا الي التوقف فيه فصل ومن المهم في هذا الفن معرفة
معرفة كنى المسمين ممن اشتهر باسمه وله كنية لا يؤمن ان ياتي في بعض
الروايات مكنيا لئلا يظن انه آخر ومعرفة اسماء المكنين وهو عكس
الذي قبله ومعرفة من اسمه كنيته وهم قليل ومعرفة من اختلف في كنيته
وهم كثير ومعرفة من كثرت كناه كابن جريج له كنيتان ابو الوليد وابو خالد
او كثرت نعوته والقابه ومعرفة من وافقت كنيته اسم ابيه كابي اسحاق
ابراهيم بن اسحاق المدني احد اتباع التابعين وفائدة معرفته نفي الغلط
عمن نسبه الي ابيه فقال انا ابن اسحاق فنسب الي التصحيف وان الصواب
انا ابو اسحاق او بالعكس كاسحاق ابن ابي اسحاق السبيعي او وافقت
كنيته كنية زوجته كابي ايوب الانصاري وام ايوب صحابيان مشهوران
او وافق اسم شيخه اسم ابيه كالربيع ابن انس عن انس هكذا ياتي في الروايات
فيظن انه يروي عن ابيه كما وقع في الصحيح عن عامر بن سعد عن سعد
وهو ابوه وليس انس شيخ الربيع والده بل ابوه بكري وشيخه انصاري
وهو انس بن مالك الصحابي المشهور وليس الربيع المذكور من اولاده
ومعرفة من نسب الي غير ابيه كالمقداد بن الاسود نسب الي الاسود الزهري
لكونه تبناه وانما هو المقداد بن عمرو او الي امه كابن علية هو اسماعيل
بن ابراهيم ابن مقسم احد الثقات وعلية اسم امه اشتهر بها وكان

لا يجب ان يقال له ابن علية ولهذا كان الشافعي رضى الله عنه يقول انا اسماعيل الذي يقال له ابن علية او نسب الى غير ما يسبق الى الفهم كالحذاء ظاهره انه منسوب الى صناعتها او بيعها وليس كذلك وانما كان يجالسهم فنسب اليهم وكسليمان التيمي لم يكن من بني التيم ولكن نزل فيهم وكذا من نسب الى جده فلا يؤمن التباسه بمن وافق اسمه اسمه واسم ابيه اسم جده المذكور ومعرفة من اتفق اسمه واسم ابيه وجده كالحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب وقد يقع اكثر من ذلك وهو من فروع المسلسل وقد يتفق الاسم واسم الاب مع الاسم واسم الاب فصاعدا كابي اليمن الكندي وهو زيد بن الحسن بن زيد بن الحسن بن زيد بن الحسن او يتفق اسم الراوي واسم شيخه وشيخ شيخه فصاعدا كعمران عن عمران عن عمران الاول يعرف بالقصير والثاني ابو رجاء العطاردي والثالث ابن حصين الصحابي وكسليمان عن سليمان عن سليمان الاول ابن احمد ابن ايوب الطبراني والثاني ابن احمد الواسطي والثالث ابن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن بنت شرحبيل وقد يقع ذلك للراوي ولشيخه معا كابي العلاء الهمداني العطار مشهور بالرواية عن ابي علي الاصبهاني الحداد وكل منهما اسمه الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد فاتفقا في ذلك وافترقا في الكنية والنسبة الى البلد والصناعة وصنف فيه

الهمداني بسكون الميم شرح الشمايل

فيه ابو موسي المديني جزءًا حافلا ومعرفة من اتفق اسم شيخه والراوي عنه
وهو نوع لطيف لم يتعرض له ابن الصلاح وفائدته رفع اللبس عمن يظن
انه فيه تكرارا او انقلابا فمن امثلته البخاري روي عن مسلم وروي عنه
مسلم فشيخه مسلم بن ابراهيم الفراهيدي البصري والراوي عنه مسلم بن
الحجاج القشيري صاحب الصحيح وكذا وقع لعبد بن حميد ايضا روي عن مسلم
بن ابراهيم وروي عنه مسلم بن الحجاج في صحيحه حديثا بهذه الترجمة
بعينها ومنها يحيي بن ابي كثير روي عن هشام وروي عنه هشام
فشيخه هشام ابن عروة وهو من اقرانه والراوي عنه هشام بن ابي
عبد الله الدستوائي ومنها ابن جريج روي عن هشام وروي
عنه هشام فالاعلي بن عروة والادني بن يوسف الصنعاني ومنها
الحكم بن عتيبة روي عن ابن ابي ليلي وروي عنه ابن ابي ليلي فالاعلي
عبد الرحمن والادني محمد بن عبد الرحمن المذكور وامثلته كثيرة
ومن المهم في هذا الفن معرفة الاسماء المجردة وقد جمعها جماعة من الائمة
فمنهم من جمعها بغير قيد كابن سعد في الطبقات وابن ابي خيثمة والبخاري
في تاريخيهما وابن ابي حاتم في الجرح والتعديل ومنهم من افرد الثقات
كالعجلي وابن حبان وابن شاهين ومنهم من افرد المجروحين كابن عدي
وابن حبان ايضا ومنهم من يقيد بكتاب مخصوص كرجال البخاري

لابي نصر الكلاباذي ورجال مسلم لابي بكر بن منجويه ورجالهما معا لابي الفضل
بن طاهر ورجال ابي داود لابي علي الجياني وكذا رجال الترمذي ورجال
النسائي لجماعة من المغاربة ورجال الستة الصحيحين وابي داود
والترمذي والنسائي وابن ماجه لعبد الغني المقدسي في كتابه
الاكمال ثم هذبه المزي في تهذيب الكمال وقد لخصته وزدت عليه اشياء
كثيرة وسميته تهذيب التهذيب وجاء مع ما اشتمل عليه من الزيادات
قدر ثلث الاصل ومن المهم ايضا معرفة الاسماء المفردة وقد صنف فيها
الحافظ ابو بكر احمد بن هارون البرديجي فذكر اشياء تعقبوا عليه
بعضها من ذلك قول صغدي بن سنان احد الضعفاء وهو بضم المهملة
وقد تبدل سينا مهملة وسكون الغين المعجمة بعدها دال مهملة ثم ياء كياء
النسب وهو اسم علم بلفظ النسب وليس فردا ففي الجرح والتعديل
لابن ابي حاتم صغدي الكوفي وثقه ابن معين وفرق بينه وبين الذي قبله
ضعفه وفي تاريخ العقيلي صغدي ابن عبد الله يروي عن قتادة قال
العقيلي حديثه غير محفوظ انتهى واظنه هو الذي ذكره ابن ابي حاتم واما
كون العقيلي ذكره في الضعف فانما هو للحديث الذي ذكره وليست الافة منه
بل هي من الراوي عنه عنبسة بن عبد الرحمن والله اعلم ومن ذلك سندر
بالمهملة والنون بوزن جعفر وهو مولى زنباع الجذامي له صحبة ورواية

وروايه والمشهور انه يكني ابا عبد الله وهو اسم فرد لم يتسم به غيره فيما نعلم لكن
ذكر ابو موسي في الذيل علي معرفة الصحابة لابن منده سندر ابو الاسود
وروي له حديثا وتعقب عليه ذلك فانه هو الذي ذكر ابن مسندة وقد ذكر
الحديث المذكور محمد بن الربيع الجيزي في تاريخ الصحابة الذين نزلوا مصر في
ترجمة سندر مولي زنباع وقد حررت ذلك في كتابي في الصحابة وكذا معرفة
الكني المجردة والالقاب عن النسبة وهي تارة تكون بلفظ الاسم وتارة بلفظ
الكنية وتقع نسبة الي عاهة او حرفة وكذا الانساب وهي تارة تقع الي القبايل
وهو في المتقدمين اكثري بالنسبة الي المتاخرين وتارة الي الاوطان وهذا
في المتاخرين اكثري بالنسبة الي المتقدمين والنسبة الي الوطن اعم من ان يكون
بلادا او ضياعا او سككا او مجاورة وتقع الي الصنايع كالخياط والحرف
كالبزاز ويقع فيها الاتفاق والاشتباه كالاسماء وقد تقع الانساب القابا
كخالد بن مخلد القطواني كان كوفيا ويلقب بالقطواني وكان يغضب منها
ومن المهم ايضا معرفة اسباب ذلك اي الالقاب والنسب التي باطنها
علي خلاف ظاهرها ومعرفة الموالي من اعلي ومن اسفل بالرق او بالحلف او با لاسلام
لان كل ذلك يطلق عليه مولي ولا يعرف تمييز ذلك الا بالتنصيص عليه
ومعرفة الاخوة والاخوات وقد صنف فيه القدماء كعلي بن المديني ومن
المهم ايضا معرفة ادب الشيخ والطالب ويشتركان في تصحيح النية والتطهير

من اغراض الدنيا وتحسين الخلق وينفرد الشيخ بان يُسمع اذا احتيج اليه
ولا يحدث ببلد فيه اولى منه بل يرشد اليه ولا يترك اسماع احد لنية فاسدة
وان يتطهر ويجلس بوقار ولا يحدث قائما ولا عجلا ولا في الطريق الا ان
اضطر الى ذلك وان يُمسك عن التحديث اذا اخشى التغيير والنسيان
لمرض وهرم واذا اتخذ مجلس الاملاء ان يكون له مُستملٍ يقظ وينفرد
الطالب بان يوقر الشيخ ولا يضجره ويرشد غيره لما سمعه ولا يدع الاستفادة
لحياء او تكبر ويكتب ما سمعه تاما ويعتني بالتقييد والضبط و
يذاكر بمحفوظه ليرسخ في ذهنه ومن المهم ايضا معرفة وقت سن التحمل
والاداء والاصح اعتبار سن التحمل بالتمييز هذا في السماع وقد جرت
عادة المحدثين باحضارهم الاطفال مجالس ويكتبون لهم انهم حضروا
ولابد في مثل ذلك من اجازة المسمع والاصح في سن الطالب بنفسه ان يتاهل
لذلك ويصح تحمل الكافر ايضا اذا اداه بعد اسلامه وكذا الفاسق
من باب اولى اذا ادى بعد توبته وثبوت عدالته واما الاداء فقد تقدم
انه لا اختصاص له بزمن معين بل يقيد بالاحتياج بالتاهل لذلك وهو
مختلف باختلاف الاشخاص وقال ابن خلاد اذا بلغ الخمسين ولا ينكر
عند الاربعين وتعقب بمن حدث قبلها كمالك ومن المهم معرفة صفة كتابة
الحديث وهو ان يكتبه مبينا مفسرا ويشكل المشكل منه وينقطه ويكتب الساقط

اي الطرف

الساقط في الحاشية اليمنى ما دام في السطر بقية والا ففي اليسرى وصفة
عرضه وهو مقابلته مع الشيخ المسمع او مع ثقة غيره او مع نفسه شيئا فشيئا
وصفة سماعه بان لا يتشاغل بما يخل به من نسخ او حديث او نعاس وصفة
اي كتابة
اسماعه كذلك وان يكون ذلك من اصله الذي يسمع فيه او من فرع
قوبل على اصله فان تعذر فليجبره بالاجازة لما خالف ان خالف وصفة
الرحلة فيه من حيث يبتدي بحديث اهل بلده فيستوعبه ثم يرحل فيحصل
في الرحلة ما ليس عنده ويكون اعتناؤه بتكثير المسموع اولى من اعتنائه
بتكثير الشيوخ وصفة تصنيفه وذلك اما على المسانيد بان يجمع مسند
كل صحابي على حدة فان شاء رتبه على سوابقهم وان شاء رتبه على
حروف المعجم وهو اسهل تناولا او تصنيفه على الابواب الفقهية او غيرها
بان يجمع في كل باب ما ورد فيه مما يدل على حكمه اثباتا او نفيا والاولى
ان يقتصر على ما صح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف
او تصنيفه على العلل فيذكر المتن وطرقه وبيان اختلاف نقلته
والاحسن ان يرتبها على الابواب ليسهل تناولها او يجمعه على الاطراف
فيذكر طرف الحديث الدال على بقيته ويجمع اسانيده اما مستوعبا
او متقيدا بكتب مخصوصة ومن المهم معرفة سبب الحديث وقد صنف
فيه بعض شيوخ القاضي ابي يعلى بن الفراء الحنبلي وهو ابو حفص العكبري

وقد ذكر الشيخ تقي الدين دقيق العيد بعض اهل عصره شرع في جمع
ذلك وكأنه ما رأى تصنيف العكبري المذكور وصنفوا في غالب هذه
الانواع علي ما اشرنا اليه غالبا وهي اي هذه الانواع المذكورة في هذه
الخاتمة نقل محض ظاهرة التعريف مستغنية عن التمثيل وحصرها
متعسر فلتراجع لها مبسوطاتها لتحصل الوقوف علي حقايقها
والله الموفق والهادي لا اله الا هو عليه توكلت واليه انيب
وهو حسبنا ونعم الوكيل تم توضيح نخبة الفكر في مصطلح اهل
الاثر والحمد لله وحده وصلي الله علي سيدنا محمد و
اله وصحبه وسلم تمت الكتاب بعون الله
الملك الوهاب علي يد العبد الفقير الحقير
المعترف بالعجز والتقصير محمد بن ملا
احمد غفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما واليه
في سنة ثمان وثلثين
ومائة والف
تاريخ سنة
١١٣٨
من الهجرة
النبوة
تم م
م

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن له الفضل والمنة بايجاد الانس والجنة
ووعد العاملين منهم جزيل الثواب و دخول الجنة وصلوة وسلاما على من هو الرحمة
الشاملة لجميع الامة ومن هو لدفع الاذى عنهم اعز وقاية واعظم جنة وعلى آله
واصحابه اجل من قام بواجب الفرض والسنة وبعد فيقول افقر المحتاجين لعفو ذي الفضل
المبين علي برهان الدين لما وقفت على كتاب آكام المرجان في احكام الجان فلخصته مع زيادة
ضممتها اليه يعرفها كل عليه ثم رأيت الجلال السيوطي رحمه الله تعالى انه اختصر هذا الكتاب
وزاد عليه ما هو مفتقر اليه وسمى ذلك المختصر بلفظ المرجان فضممت ما فيه من تلك
الزيادة لما لخصته وسميته عقد المرجان فيما يتعلق بالجان والله حسبي وهو المتعال
اعلم ان الجن سميت جنا لاجتنانها اي استتارها عن الاعين ولذلك سمي الولد في بطن امه
جنينا ويقال لهم الشياطين وقيل ان الشيطان اسم للعصاة منهم والمردة اشدهم عصيانا
والعفاريت اشد عصيانا من المردة ومن ثمه قال بعضهم اذا خبث الجن قيل له شيطان
فان زاد على ذلك في الخبث قيل مارد فان زاد على ذلك قيل عفريت وفي كلام بعضهم ان من يساكن
الانس من الجن يقال عمار ومن يتعرض منهم للصبيان يقال لهم ارواح ويقال منهم ام الصبيان وقد
جاء في الحديث ان المولود اذا اتي بالاذان في اذنه اليمنى وبالاقامة في اذنه اليسرى لم تضره ام الصبيان
اي التابعة له من الجن وقد خلقت الجن قبل ادم بالفي سنة وكان خلقهم يوم الخميس وعن ابن عباس
لما خلق الله شوميا الذي هو ابو الجن خلقه من مارج من نار والمارج لهب النار ويقال تارة يكون اصفر
وتارة احمر وتارة اخضر قيل هذه النار جزء من سبعين جزءا من نار جهنم وقيل هي من نار الشمس
وهذا المارج المذكور من نار السموم كما هو في الاية ولما خلقه الله تعالى قال له تمنى فكان من جملة
ما تمناه ان لا يرى ولا يروا فمكث هو واولاده في الارض يعبدون الله تعالى فلما طال عليهم الامد
عصوا وكان فيهم ملك يقال له يوسف ويقال انه كان نبيا ويقال ان الله تعالى ارسل اليهم فقتلوه
فارسل الله تعالى عليهم جندا من الملائكة الدنيا خلقهم الله تعالى من نور فنفوا اولئك العصاة من الارض
والحقوهم بجزائر البحر وسكن اولئك الملائكة تلك الارض واحبوا المكث فيها فمكثوا فيها قبل
خلق ادم اربعين سنة اما دخول ابليس في جملة الملائكة المأمورين بالسجود فقيل انه
من الجن الذين مسكنهم الارض لكن كان اذن له في مساكن الملائكة لحسن عبادته وشدة
اجتهاده فلما طال اختلاطه بالملائكة وبعده عن جنسه ذكر في اعداد الملائكة وصار كواحد
كواحد منهم فلذلك تناوله الامر وقوله كان من الجن ظاهر في ذلك وح لا تنافي بين قوله تعالى كان
من الجن ففسق وبين قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس الدال
على انه منهم وعن ابن عباس كان اسم ابليس حين كان من الملائكة عزازيل وكان من ذوي الاجنحة

الاربعة فلما لعن سمي ابليس كانه ابلس اي ابعد من رحمة الله تعالى وقيل كان اسمه يا قل وكنيته
ابو مرة اعلم ان الجن اصناف صنف على صورة الهوام كالحيات والعقارب وصنف على صورة
الكلاب وصنف ذو اجنحة تطير بها وعن ابن عباس ان الحيات مسخ الجن كما مسخت القردة
والخنازير من بني اسرائيل ولهم قدرة على التطور والتشكل باي شكل ارادوه من الانس والبهائم
او الطير والهوام عن جابر رضي الله تعالى عنه بينما انا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاءت
حية فادنت فاها من اذنه كانها تكلمه فقال عليه السلام نعم وانصرفت فسالت رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن ذلك فقال انه رجل من الجن وقد جاء ابليس لقريش وهم في دار الندوة يتشاورون
فيما يفعلونه بالنبي عليه السلام من قتل او حبس على صورة شيخ وجاء في الحديث ما يدل على ان
مساكن المسلمين من الجن القرى والجبال ومساكن الكفار من الجن ما بين الجبال والبحار وغالب
ما يوجد الجن في محل النجاسات والقاذورات كمحل الابل والحشوش والحمامات والمزابل والاماكن
الموحشة كالاودية والقبور ومواضع القتلى وبيوت الاصنام والكنايس فقد كانت الجن
تدخل الاصنام وتخاطبهم ومن ثمه جاء النهي عن الصلوة في تلك الاماكن لانها ماوى
الشياطين ومن مساكنهم الجحر ومن ثمه كره البول فيه لذلك ومن ذلك البياض المتخلل بين الزرع
ويقال له القزع وقد جاء في الحديث نهي الرجل ان يتغوط بالقزع لانه مسكن الجن ومساكنهم
ايضا صدور بني آدم ففي الحديث ان عثمان بن عاص رضي الله تعالى عنه قال قلت يا رسول الله
ان القرآن ينفلت مني فوضع يده على صدري وقال يا شيطان اخرج من صدر عثمان
فما نسيت بعده وعن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت خرج من عندي رسول الله صلى
الله عليه وسلم ليلا فغرت عليه فجاء فقال ما لك يا عايشة اخذك شيطانك قلت يا رسول الله
أومعي شيطان قال نعم ومع كل انسان قلت ومعك يا رسول الله قال نعم لكن ربي
اعانني عليه حتى اسلم اي انقاد وصار لا يامر الا بخير ومما يمنع الشيطان من المبيت ببيت
الانسان ان يقول بسم الله عند دخوله فقد جاء في الحديث ان من فعل ذلك قال الشيطان
لا ابيت واذا لم يذكر الله عند دخوله قال الشيطان ادركنا المبيت ومما يدفع شرهم قول
الانسان لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ومما يدفع شرهم قول الانسان حين يصبح
وحين يمسي ثلث مرات آمنت بالله وحده وكفرت بالجبت والطاغوت واستمسكت بالعروة
الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم واعظم الاسباب الدافعة شرهم الصلوة على النبي
عليه الصلوة والسلام اعلم ان للناس في اكل الجن ومشربهم ثلاثة اقوال احدها ان جميع الجن
يأكلون بالمضغ ويشربون بالازدراد والثاني لا يأكلون ولا يشربون والثالث انهم صنفان
صنف يأكل ويشرب وصنف لا يأكل ولا يشرب وهم خلاصتهم وانما يتغذون بالشم وفي
وفي ابي داود كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالسا ورجل يأكل فلم يسم حتى لم يبق
من طعامه الا لقمة فلما رفعها الى فيه قال بسم الله من اوله واخره فضحك النبي

أي قربت

ومنه الحديث لا تحدثوا في القزع فانه مصلى الخافين اي الجن والقزع بالتحريك قطع من الارض بين الكلاء لا نبات فيها نهاية لابن الاثير

القزع بالفتح ...

اعلم ان العلماء اختلفوا في الشيطان اذا ترك البسملة في وسط الطعام هل هو في الخارج او في الداخل والاصح انه في الخارج والقائم تنقص عليه

النبي عليه السلام ثم قال ما زال الشيطان ياكل معه فلما ذكر اسم الله استقاء اي القى ما في بطنه
فصل استدل على انها يتناكحون بقوله تعالى لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان كانه يدل على انه
يتأتى منهم الطمث وهو ازالة البكارة وعلى توالدهم بقوله تعالى افتتخذونه وذريته
اي ابليس وذريته اولياء من دوني وقيل لا يتناكحون وانما يبيضون ويخرج الولد وجاء
في الخبر ان الشياطين اذا فرحوا بمعصية بني ادم تبيض بيضات فيخرج منها الولد وجاء
في خبر ان الشيطان في احد فخذيه ذكر وفي الاخر فرج يجامع نفسه فيخرج منه الولد وهي
رواية شاذة وكذا رواية انه يدخل ذكره في دبره فيخرج منه الولد وعن وهب بن منبه
ان خالص الجن كما لا ياكلون ولا يشربون لا يتناكحون وقد سئل الامام مالك عن نكاح
الانس للجن فقال لا ادري باسا في الدين ولكن اكرهه وكرهه ايضا قتادة والحسن
واستدل بعض القائلين بعدم الجواز بانه ورد في حديث نهى رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم عن نكاح الجن وذكر ابن عبد السلام ان الشيخ منع امكان النكاح بين الجن والانس
قال لان الجن روح لطيف والانس جسم كثيف فكيف يجتمعان وقد جاء في الحديث اذا جامع الرجل
المخنث يفعلان [illegible] زوجته ولم يسم الله تعالى هوى الشيطان الى حليلته فجامع معه واذا اتى الرجل امرأته وهي حايض
سبقه الشيطان فحملت فجاء الولد مخنثا فالمخنثون اولاد الجن اعلم اجمع المسلمون على ان نبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث الى الجن كما انه مبعوث الى الانس قال الفخر الرازي اطبق الكل على ان
الجن كلهم مكلفون اي مأمورون ومنهيون بشرعنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ارسل اليهم و
واختلف العلماء في ثواب الجن على الطاعات بعد اتفاقهم على انهم يعاقبون على المعاصي
فقد قيل لابن عباس رضي الله تعالى عنه هل للجن ثواب قال وعليهم عقاب وقيل لا ثواب لهم
الا النجاة من النار واستدل القائل بذلك بقوله تعالى حكاية عن الجن الذين اسلموا انهم قالوا لقومهم
يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم وبقوله
فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا فلم يذكر في الآيتين ثوابا غير النجاة من العذاب
قيل لا يدخلون الجنة بل يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم والجمهور على انهم يدخلون الجنة بل قال بعضهم
انه مما اجمع المسلمون عليه واستدل له بقوله تعالى خطابا للجن والانس ولمن خاف مقام ربه جنتان
وهم فيها على العكس من الدنيا فنراهم ولا يروننا قيل ولا يرون فيها الحق سبحانه وتعالى كالملائكة وان
للحق سبحانه وتعالى في الجنة خاصة لمؤمني البشر وقيل لا يدخلون الجنة بل يكونون في ربضها اي حولها
وقيل على الاعراف وجمهور العلماء سلفا وخلفا على انه لم يكن قط رسول من الله تعالى اليهم ولا الى غيرهم
وفي كلام ابن عباس ان يوسف الذي قتلوه كان ارسله الله تعالى اليهم رسولا وامرهم بطاعته
قيل ويؤيده ان الضحاك سئل هل كان في الجن رسول فقال للسائل الم تسمع قوله تعالى يا معشر الجن

والانس الم يأتكم منكم وقد يرد بان هؤلاء الرسل لم يكونوا من الله اليهم وعن ابي الحسن بن كيسان
رأيت في النوم جماعة من الجن يتذاكرون في الفقه والحديث والحساب والنحو والشعر
فقلت افيكم علماء قالوا نعم فقلت الى من تميلون من النحو قالوا الى سيبويه وذكر الشيخ عبد الوهاب
الشعراوي نفعنا الله به عن الجني الذي جاء باسئلة الجان في صورة كلب اصغرانهم يميلون
بطباعهم الى الشعر فصل اختلف في جواز دفع شرور الجن بالرقى والعزايم والطلاسم والحق
امتناع ذلك ان لزم تلك معصية ككتابة شيء من القران بالنجاسة كالدم والبول
وكتابة شيء من القران مقلوب الحروف فان كثيرا من الناس والعياذ بالله يتقرب
الى الجن بمثل ذلك وربما تقرب اليهم بترك الصلوة والصيام وفعل الفواحش كنكاح المحارم
والجمع بين الرجال والنساء الاجانب ومن ذلك الاتيان بكلمات لا يفهم معناها فانها ربما
اشتملت على كفر ووقفت على كتاب حافل ذكر ذلك الاسماء الذي لا يفهم معناها سماها
مولفه المصباح في علم جواهر الارواح فان خلا عن ذلك جاز فما نال الانبياء يدفعون
الشياطين عن بني آدم بما جاء عن الله تعالى وكذا الصالحون من بعدهم بما جاء عن الله تعالى وعن رسوله
وقد جاء في الحديث فناء امتي بالطعن والطاعون فقالوا يا رسول الله الطعن عرفناه
فما الطاعون قال وخز اخوانكم وفي رواية اعدائكم من الجن فصل في اخبارهم بمولده
وهجرته صلى الله عليه وسلم لما ولد رسول الله عليه السلام صعدت الجن على ابي قبيس وعلى
الجبل الذي بالحجون واعلنت بانه صلى الله عليه وسلم ولد في تلك الليلة ومن البشارة
بمبعثه خبر سواد بن قارب حدث سواد بن قارب قال كان لي تابع من الجن فجاءني
في ثلث ليال متواليات يقول لي يا سواد اسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل قد بعث
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من لوي بن غالب يدعو الى الله والى عبادته فجئت الى النبي
عليه السلام فاسلمت ومن ذلك خبر مازن انه سمع من جوف صنم كان يعبده يا مازن
اسمع تسر ظهر خير وبطن شر بعث نبي من مضر بدين الله الكبير فدع نحيتا من حجر تسلم
من حر نار سعير قال مازن فلقيت رجلا مقبلا من سفر فسألته عن الخبر فقال خرج رجل من تهامة
ناديهم ظ يقول اجيبوا داعي يقال له احمد فقلت والله هذا نبأ ما سمعته فجئت الى الصنم فكسرته
وجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلمت وقلت له يا رسول الله اني مولع بالطرب
وشرب الخمر وبالعهر من النساء وقد الحت علينا السنون فاذهبت الاموال فادع ان يذهب
عن ما اجد وان ياتينا بالحيا وان يهب لي ولدا فقال النبي عليه السلام اللهم ابدله بالطرب عني ظ
تلاوة القران وبالخمر ريا لا اثم فيه وبالعهر اي الزنا عفة الفرج وآته بالحيا اي المطر
وهب له ولدا قال مازن فذهب عني كل ما كنت اهواه واخصبت بلدي وتزوجت
اربع حراير وجاءني ولد والاخبار في ذلك كثيرة وقد ذكرنا غالبها في سيرتنا الموسومة بانسان
العيون في سيرة الامين المأمون ولما هاجر صلى الله عليه وسلم الى المدينة ولم يشعر بذلك قريش
اتى نفر فيهم ابو جهل الى بيت ابي بكر فخرجت اليه سيدتنا بنت اسماء فقالوا لها اين ابوك قالت

لا ادري فرفع ابو جهل يده ولطم خدها لطمة منكرة فلما كان ثلاث ليال هتف بهم من الجن يغني
كفناء العرب جزا الله رب الناس خير جزائه رفيقين حلا خيمتي ام معبد هما نزلاها بالهدى
وترحلا فافلح من امسى رفيق محمد فعلموا انه توجه الي جهة المدينة وارسلوا الي معبد فاخبرهم
انه مر بها اربعة وروي كان ابليس يخترق السموات السبع فلما ولد سيدنا عيسي صلوات الله
تعالي علي نبينا وعليه حجب عن ثلث سموات ولما ولد نبينا محمد عليه السلام حجب عن باقي السموات
فلما بعث صلى الله تعالي عليه وسلم وارسله الله بشيرا ونذيرا حرمت السموات من استراق الشياطين
السمع والقائه الي الكهان صونا اعلم انه لا يخفي ان القران يدل علي ابليس هو المخصوص بالانظار
واما عداهم فلم يقم دليل انه مثله في ذلك وعورض بان قوله تعالي لابليس انك من المنظرين يدل
علي انه ثمه منظر غيره وفيه ان هذا لا يدل علي ان الجن ينظرون وعن الحسن الجن لا يموتون
فاذا مات ابليس ماتوا ويرده من الجنية المحية التي راها عمر بن عبد العزيز ميتة بفلاة
فكفنها ببعض ردائه ودفنها ويرده ايضا قصة الجن الذي قتله سيدتنا عائشة لما راته
ينظر اليها وعن وهب ابن منبه ان النوع الذين لا ياكلون ولا يشربون ولا يتناكحون لا يموتون
وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه يحشر الله الانس والجن ثم ينزل الله تعالى طائفة من الملائكة
وهكذا الي ان يبلغوا ثمانية عشر صنفا فاذا تزلزلت الارض وسيرت الجبال حاولت الجن
التعوذ فوجدت ثمانية عشر صنفا من الملائكة فتضرب الملائكة وجوههم فيرجعون فصل فيما يتعلق
بهم منها ان الله تعالى اقدرهم علي قطع المسافة البعيدة في الزمن اليسير كما دل عليه القرآن في قوله
تعالى قال عفريت من الجن اي مخاطبا لسيدنا سليمان عليه السلام انا اتيك به اي عرش بلقيس
قبل ان تقوم من مقامك ومنها اعلامهم اهل مكة واهل الشام بموت علي بن ابي طالب وهو
بالعراق ليلة موته ومنها اعلامهم اهل بغداد بموت هارون الرشيد بطرسوس ليلة موته
ومنها نوحهم علي سيدنا عمر بن الخطاب قبل ان يقتل بثلاثة ومنها ان احب الاعمال وابرها عند
ابليس ان ياتي الرجل اللواطة وان اعظم ما يستعين به الشيطان علي فتنة بني ادم النساء ومنها
ان العطاس والنعاس والتثاوب في الصلوة من الشيطان وان الحمار ينهق عند روية الشيطان
ومنها ان ابليس لا ينام قال رجل للحسن يا ابا سعيد اينام ابليس قال لو نام لوجدنا راحة
ومنها ان زوجته جزء منه كما ان حوي جزء من آدم وفي الحديث لما اراد الله ان يخلق
نسلا لابليس القى عليه الغضب فطارت منه شظية فخلقت منه زوجته ومنها ان
الشيطان اذا راى فراشا مفروشا ليس به احد نام عليه واذا وجد ثوبا غير مطوي لبسه
واذا وجد اناء مكشوفا بصق فيه ومنها ان الشيطان في النوم لا يتمثل به صلى الله عليه وسلم
ولا بالكعبة ولا بابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ومنها ان الشيطان لا يدخل محلا فيه ترنج
فقد ذكر ابو الحسن الخلقي يقال له قاضي الجن ان الجن كانت تاتي له وتقرا عليه وابطؤا

عليه جمعة ثم جاوا فسألهم عن سبب انقطاعهم عنه فقالوا له كان في بيتك اترنج ونحن
لا ندخل بيتا هو فيه ومنها ان الجن لا تدخل بيتا فيه فرس عتيق اي الذي ابواه عربيان

تمت بحمد الله وحسن
توفيقه تم وكمل م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامدا لمن شيد اصول الدين • بمحكمات كتابه المبين

تاسيسا لمباني الاسعاد • ومصليا على من سدد قواعد

اليقين • ببنيان خطابه المستبين • تمهيدا لسبل الرشاد

وعلى اله وصحبه الهادين الحسنى سنة الداعين •

تبيينا لمشارع الشرع للوراد • والائمة التابعين لهم

باحسان الى يوم الدين • في ايضاح معالم العلم للفضلا

اما بعد فيقول الفقير الى مولاه احمد بن حسام الدين حسن

ابن الشيخ سنان الدين البياضي • عاملهم الله الكريم بلطفه

الفياض • ولا زال لهم في بحر الغفران غياض • ان سابق الائمة

التابعين في اظهار اصول الدين بالتدوين • لصلاح العباد

فلاح العباد امام الائمة المتقنين • ابو حنيفة النعمان

الكوفي اكرمه الله في عليين • ومد عليه رواق العز يوم التناد •

فانه ابتدا من بينهم باملائها على اصحابه الائمة بجمعه

في كتبه الاصوليين من الفقه الاكبر الاشهر والفقه الاكبر

بالبسط

الابسط والرسالة وكتاب العالم والوصية فتلقتها فحول
العلماء بتضرع الاعتقاد والاعداد لنجاة المعاد ونقلت
في كتب المحققين من اجلة المتقدمين والمتاخرين اطواد
اولي الراي والاجتهاد وهي طوالع مسائل يشرف بيمن بحثها
وجه اليقين ومطالع دلائل يهتدي بلمعانها
الى دقايق اصول الدين في انيق عبارات سامعها ثم الفواد
سلك فيها منهاجا بديعا في اشارات التحقيق وكلتوي
على الامد الاقصى في تلويحات التدقيق في رموز اشارات نا ظرها
دائم التشهاد فكلام الامام في التحقيقات امام الكلام لاهل
التوفيق ولا رموزات مقتنعين العظماء بالخشوع والانقياد
لكن لورودها بحسب السوءال جليت في منصة البيان والتطبيق
ولم يلاحظ فيها الجمع في الابواب والتلفيق فطويت د
دقايقها على كل خاطر وقاد وناظر نقاد فسألني لذلك بعض
من يضبطها حقيق وفهمها ونشرها يليق في افاضل الرجال
والمعي الاماجد فجمعت بفضل الله بينها وبترتيب انيق وضممت
اليها نشادها روي عند ائمة التحقيق فجليت كاشفة عن حقايق
رؤيت عن كل حاضر وباد في تنقيح برتبتي اصول الدين صباحا

وتبيين قواعد المتكلمين صرحا فجلت • ممهدة المباني مشيدة

الارشاد • وترتيب به تتمخض دلائل اليقين • انقضاضا وتساقط

شبه المخالفين • انقضاضا • فعادت براهين حق ناطقة بالاعجاز

في كل واد وناد • ثم ترشح هامشها موسومة • باشارات المرام في

في عبارات الامام • كافلة بنقودها باقتصاد • في اقتصاد محليا

في تحقيق • مضائقها لم يتيسر لاكثرين فيها • الا ان غموضها عنها

الاعين • وتدقيق • مغالطها لم يتيسر لهم فيها • الاذان مضغوطا

او لاسيما لغموض • يخضع له الافراد من راسخي الاوتاد •

وتبيين قواعد كتبها الشارحون فيها بما فهموه من ظاهر المقال

من غير ان يكون لهم اطلاع على حقيقة الحال فضلا عن استخراج

الدليل او كشف خفاء المراد • وحل معاقد تصدوا السلوك طرقها

من غير دليل فتحيروا كثيرا وتحيروا عن سواء السبيل في الاصدار •

والايراد فاز فائز في كل باب • علو له الجد والاجتهاد • مستقصيا

في الارتياد باعتبار في الازدياد • فجاء بحمد الله للطالبين

اعذب مورد • واطيب زاد وللراغبين • وفق ما يراد وفوق

ما يراد مشتملا على فوائد فوق ما يعتاد • احدها استخراج القيود

المهمة في عبارات الامام في جزالة لفظ ممزوج بها بربنا ج له الاذهان •

دبرنامن

وبرياض براطامج الابي وبنقاد الثانية استخراج عامة المسائل
المهمة في عباراته الدقيقة المحكمة • بتقرير فيه جلاء لشك من
من الفؤاد • وجلاء كل قلب صاد الثالث استخراج عامة ادلة تلها
اليقينية • من اشاراته اللطيفة الابية • بتحرير فيه غاية تحقيق
يعلوا كل هل الانتقاد الرابع استخراج دفع شبه المخالفين لاهل
السنة في رموزه الخاطية الخفية ببيان وافي يخضع له من جانب
التعصب من كل ذي ذهن وقاد الخامسة تاكيد تلك الامور
في الموارد بالنقل عن كتب المحققين الافراد من الفحول الامجاد الشمخ
الاطواد السادسة بيان كثرة طرق مسانيده العلية بنقلها عن
كتب الائمة من المحدثين الاجلة لاستلزامها الشهرة المفيدة
في باب الاعتقاد السابعة بيان محال الكلام من كتب المذكورة و
وعن روايات الائمة في كتب المشهورة فائدة الاسناد في الاعتقاد الأعتماد بيانه
الثامنة جمع خلاصة ابحاث الائمة بالدرج والادماج في المواضع
المهمة والتجنيس بين الاسناد والافراد التاسعة ربطها
باشارات متون المتينة ودلالات النصوص المرضية التي بالعقل فهمها
من نقاد العاشرة التنبيه على مزالق الاقدام مما يتوقف عليه فهم المرام
صونا للافهام عن الانكاد وجفاء الازدياد والمسئول من فضل الملك العلوم

ان يتيسر الاتمام ويسهل الاختتام بالتوفيق للحق والسداد

امّا بعد حمد الله كما افضاله والصلوة والسلام على

سيدنا محمد واله فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه بحيث ظهر

من الكلام المسائل والدلائل ورفع شبه المخالفين وتهذيبه

عن المكررات وتقريبه بحذف الاسولة لكون الاجوبة جملة نافعة

من الاصول المنيفة للامام ابي حنيفة رحمه الله وهو اول من دوّن

الاصول الدينية واتقنها بقواطع البراهين اليقينية وانما

كانت رسائل من تقدمه في رد الخوارج والقدرية ففي التبصرة

للشيخ ابو منصور عبد القاهر البغدادي انه اول متكلمي

اهل السنة من الفقهاء ابو حنيفة رحمه الله الف فيه الفقه الاكبر

والرسالة في نصرة اهل السنة جمعتها من نصوص كتبه التي املاها جمع

على اصحابه من الفقه الاكبر الاشهر برواية الامامين اسماعيل

بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازي عن الامام حماد بن ابي حنيفة

رحمهما الله نوح عن امام الائمة الثلاث وذكره الامام فخر الاسلام البزدوي

في اوائل اصوله ونقل بعضا من مسائله وفصل في شروحه السبعة

المشهورة وذكرها الامام ابن الهمام في المسايرة ونقل بعضا من مسائله

والوصايا برواية الامامين محمد بن سماعة التميمي وابي سليمان موسى

الجوزجاني

الجوزجاني عن الامام ابي يوسف الانصاري رحمه الله عن الامام
الا قدم وقد ذكرت بتمامها في اوائل خزانة الاكمل للجرجاني وذكرها
الامام ابو العباس الناطفي في الاجناس ونقل بعض مسائلها وذكرها
فخر الاسلام البزدوي في اصوله وكتاب العالم برواية الامامين
نصير بن يحيى وشداد بن الحكيم البلخيين عن الامام ابي مطيع
الحكم ابن عبد الله البلخي عن الامام الاعظم رحمه الله تعالى وابو مطيع
البلخي من متقدمي اصحابه اثني عليه الامامان مالك بن انس وعبد
الله بن المبارك وقد لامه المنة على اهل الدنيا والحافظان
احمد بن منيع والحاكم ابو عبد الله محمد ذكره في تاريخ نيشابوري
للحاكم فلا عبرة بما ذكره الذهبي والعسقلاني فيه للتحامل على الحنفية
كما يظهر من تضعيفهما لابي يوسف ومحمد رحمهما الله وذكر كتاب
العالم الامام برهان الدين البخاري في محيطه في باب
نكاح اهل الكتاب ونقل بعض مسائله وذكره الامام فخر الاسلام
في اوائل اصوله وذكر كثيرا من مسائله في الكشف للامام ابي محمد الحارثي
والمناقب للامام نجم الدين عمر النسفي والامام ابي بكر بن محمد بن
الزرنجري والفقه الاكبر الابسط برواية الامامين خلف بن ايوب
العامري والفقيه نصير بن يحيى عن الامام المزبور ابي مطيع

البلخي عنه فذكر بعض مسائل الامام الناطفي في الاجناس وابو علي
الصغاري في كتاب الاعتقاد وابو المعين النسفي في فصل
التقليد من التبصرة ونور الدين البخاري في فصل التنزيه
في الكفاية وحافظ الدين النسفي في الاعتماد وكشف المنار وابو
شجاع الناصري في البرهان وابو المحاسن القونوي في شرح
عقايد الطحاوي وترجمة الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني والوصية
برواية الامام خالد بن صبيح المروزي عن الامام ابي مقاتل
حفص بن مسلم السمرقندي عن امام الائمة وقد ادرك مشايخ
الامام الاعظم
الامام كانوا يستحبون في وهشام بن حيان وهشام بن عروة
ويروي عن سعيد بن ابي عروبة ومسعر بن كدام والثوري قال
الخليل مشهور بالصدق وجمع حديثه خلف بن يحيى قاضي الري
هذا الامام مشهور بالصدق
وعتيق بن محمد وعلي بن مسلمة وذكر الوصية بتمامها الامام ابو
الوليد ابن الشحنة في اوائل شرح الهداية والقاضي تقي الدين
التميمي في الطبقات السنية والامام صارم الدين المصري في نظم
الجمان وذكرها الشيخ الامام ابن الهمام في المسايرة وشرحها
الشيخ الامام اكمل الدين البابرتي وذكرت مسائل الكتب المذكورة
في مناقب الامام لابي عبد الله الضميري وابي المحاسن المرغيناني في

وابي المؤيد

وابي الليث الخوارزمي وحافظ الدين الكردري فقد ذكر
الكتب المذكورة في تلخيص كتابا من كتب الائمة والحقت بها عشرين
مسئلة كلامية من رواية الائمة الامام ابو يوسف ومحمد بن الحسن
ابن الزياد واسد بن عمرو ويوسف بن خالد السمتي وعبد الكريم
الجرجاني وابي عصمة المروزي وجدتها في كتب المشايخ المذكورين
واربعين حديثا اعتقاديا من مسانيدهم العلية بتخريج الامام
محمد بن الحسن وابي محمد بن الحارثي وابي القاسم طلحة بن محمد
وابي الحسين احمد بن المظفر ومحمد بن عبد الباقي الانصاري و
وابي بكر احمد الكلاعي وابي عبد الله بن خسرو البلخي والقاضي
عمر بن الحسن الاشناني والقاضي ابي ذكريا موسى الحصكفي وابي عبد الله
الخوارزمي رحمهم الله تعالى ورتبتها على مقدمة وثلاثة ابواب
وخاتمة وهي جميع الاصول جاوية وانما رتبتها على ذلك لان اخذ الا بوابه
من الفقه الابسط وفصول من الوصية جامعة لادلة المذكور في الكتاب اما
المقاصد على وجه او ماله ارتباط بها والثاني اما ان يكون
للشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة توقف عليه ولا
الاول المقدمة والثاني الخاتمة والبحث عن المقاصد اما من حيث
التصديق او احد الابحاث موضوع الفن من شؤون الصانع تعالى على

علي المختار وهو الباب الاول واما من حيث المتصدق بها تفصيلا
فاما ان يكون من صفاته الذاتية وما يرجع اليها وهو الباب
الثاني او صفاته الفعلية وما يرجع اليها وهو الباب الثالث
وهذا وجه ضبط مستمد للاستقراء دون وجه حصر عقلي
فان من رامه ارتكب شططا وما كان من حق من ابتدا في امر ذي بال
ان يبتدا بالتسمية والتحميد للمنعم المتعال للحديثين المعروفين
قال الامام في بدء كتابه العالم بسم الله الرحمن الرحيم اي متلبسا
باسم مختص بذات جامع لصفات الكمال منها ارادة الاحسان الكثير
وارادة مستتبع الافضال ابتدي المقال كما فسره القهستاني وغيره
من المحققين وفيه اشارات الاولي ان ذكر الاسم تنبيه علي ان
التلبس والتبرك به دون ذات المقدس عن التلبس لا للتعظيم او
ودفع اليمين كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع المقام عنه
مع الحذوف فيه الثانية ان الجلالة علم مرتجل للذات الواجب الوجود
علي ما روي عن الامام ابي حنيفة رحمه الله كما في شرح المواقف واختاره
الجمهور كما في شرح المقاصد وقال جمهور المعتزلة وكثير من
من الادباء انه من الاسماء المشتقة كما في شرح المواقف الابهري
فاضافته الي العلم الجامع للصفات الكمالية تنبيه علي تعميم التلبس
بجميع

الشطط البعد المجاوزة
ديع

طنة الاصفهاني وشرح بعض المفسرين
سهله

ط قوله مع الحذوف في بسم الله
فانه عند بعضهم يكون يمينا
فصلوا انه يندفع اليمين
وان لم يكن يمينا عند البعض
حرد

جميع الاسماء الدالة على الصفات اجمالا الثالث ان
ليس الاسم بمعنى التسمية وليس الاسم عين المسمى هنا ليكون
الاضافة بيانية كما ظن لمنع التلبس وعدم الضرورة الصارفة
كما ظن الشهاب ابن السمين وابو البقاء منهم
الرابعة ان الاضافة بمعنى اللام فتفيد الاختصاص في الجملة
فتشمل الابتداء الاسماء كلها اعتبارية ولا تختص بالاسماء
المذكورة هنا لمزيد الاهتمام الخامسة ان الجلالة اريد به المدلول
هنا اي الذات بدلالة التوصيف فان الاسم قد يراد به الدال
كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وقد يراد به المدلول
كما في قوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
والتعيين بحسب القرينة كما هو المختار فههنا اريد به المذكورة
على ان الاسم بمعنى الدال ودل الوصف على ان الجلالة بمعنى المدلول
السادسة ان الاسمين اريد بهما الصفة الثابتة اي مبدأ
الاتصاف وهو الارادة كما في المنايح نقلا عن الاشعري واختاره
صاحب الموقف وقيل ارجعهما الى صفة الفعل يعني معطي جلائل
النعم ودقايقها كما في شرح المواقف الشريفي والاول اقرب
الى الحقيقة لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة كما
في شرح المواقف للابهري السابعة ان الفرق بينهما باعتبار المبالغة

كما في الاول وكيفا في الثاني ماخوذ من الصيغة مدلولا من قوله

عليه السلام يا رحمن الدنيا يا رحيم الاخرة لشمول رحمة الدنيا

للمومن والكافر وخصوص رحمة الاخرة للمومن على الوجه المستمر

الثامنة ان تاخير تقديرا لعامل ليقع البدء بالاهم في اسمه المتبرك

به مع افادة الاختصاص لانه وقع ردا على الكفرة الذين كانوا

يبدؤن باسماء الهتهم كما ذكره المحققون وقوله الحمد لله

منشا للثناء على الجميل الصادر بالاختيار والصادر عن المختار

كما في الاصول لعضد الدين او لما يشعر بتعظيم المنعم عرفا وهو الشكر

لغة كما يشعر به المعوض لوصف الربوبية في المقام وفيه اشارة الى

ان جملة انشائية على المختار لان الجملة الخبرية اذا استعملت في انشاء

فهي انشائية مطلقا كما ذهب اليه الزمخشري وان لم يكن ذلك

مما وضع له لفظا انشاء كرحمه الله في معنى ارحمه كما ذهب اليه الشيخ عبد

القاهر ولانها لو كانت خبرية دلت على الحمد تبعا لا قصدا مع ان

المقام مقام الحمد لا الاخبار عنه كما في حواشي المطالع التاسعة ان

الجلالة لما دلت على الذات الواجب الوجود بجميع صفات الكمال صار

مدلول الكلام حصر الحمد مطلقا في حق من هو جامع لجميع صفات

الكمال من حيث هو كذلك فكان كاثبات الشيء ببينة وبرهان

(interlinear glosses: بالنظر الى العدد — بالنظر الى الرحيم — العوض بالنظر الى الرحمن — علة لقوله بالاهم او الاختصاص — الحمد — اي مذهب المختار — الجامع)

(margin: قوله الصادر [illegible] بالاختيار … اي احترازا [illegible] … بالتكلف ويجوز [illegible] … سواء كان [illegible] … اولم [illegible] … ويجوز [illegible] الفاضلة افضلية [illegible])

در محمد بن …

ولا يخفي لطفه كما في شرح التهذيب للفاضل اليزدوي الثالثة
ان التعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الي ما يعرفه كل احد ان
الحمد ما هو او للاستغراق كما دل الاطلاق اذ الحمد في الحقيقة
كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او غير وسط كما قال وما بكم
من نعمة فمن الله كما في تفسير البيضاوي الرابعة التنبيه علي استحقاقه
تعالي الحمد بالذات فانه استحقاقه للثناء والتعظيم بالذات فعله
تعالي ووصف يقتضيه ذاته تعالي كسائر الصفات اذ لا فاعل في الوجود
الا هو وان كل ما يفعله فهو جميل وحسن لما تقرر في محله وان دخول
الشر في القضاء انما هو بالتبع فثناؤنا عليه وتعظيمنا اياه وان كان
معللا بذلك الفعل لكونه باعثا لنا الا ان استحقاقه لهذا التعظيم
وصف ذاتي له كما حققه استاد ابي الصدر الشيرواني في حاشية
التفسير الخامسة التنبيه علي تحقق الاستحقاقين للحمد احدهما الاستحقاق
الذاتي كما مر واليه الاشارة بذكر الجلالة ولم يقل للخالق ونحوه الثاني
الاستحقاق الوصفي واليه الاشارة بذكر الرب في المقام السادسة
ان التعريف الاول هو المشهور لكنه يحتاج الي تكلف وتجوز فيه اما
بالتعميم للصادر بالاختيار حقيقة كالانعامات او حكما كالصفات
الذاتية لانه المستقل بالذات في تحققها كما انه مستقل فيما بالا
ختيار

واما لانها يترتب عليها الامور الاختيارية فالحمد عليها في المآل

فيكون مجازا غير مشهور في التعريف او الى التجوز بالحمد فيها عن المدح

والتعريف الثاني خال عنهما وهو الظاهر واطلاق اكثر اهل اللغة

واختاره في شرح الشمائل لعصامي وشرح النقاية للقهستاني

ولذا اول بعضهم الاختياري في المشهور بالصادر عن المختار

السابعة ان كلا من الشكر والحمد اما لغوي او عرفي فمعرف اول

الاول وثاني لما ذكر واول الثاني هو ثاني الاول وثاني الثاني

هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله والتعريف

اللغوي للمدح هو الوصف بالجميل سواء كان اختياريا او لا ولم يثبت

فيه اصطلاح والنسبة بين تعريفي الحمد عموم وخصوص من وجه

وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي الترادف ان لم يقيد النعمة

بوصولها الى الشاكر والا فعموم مطلقا وبين الحمد اللغوي

والشكر اللغوي ايضا عموم وخصوص من وجه وبين تعريفي الشكر

عموم وخصوص مطلقا وبين الحمد اللغوي والشكر العرفي عموم وخصوص

مطلقا ان اعتبر النسبة بحسب الوجود وان اعتبر بحسب الحمل فتباين

وبين الحمد والشكر العرفيين عموم وخصوص مطلقا وبين الحمد

والشكر اللغويين عموم وخصوص من وجه كما في شرح التهذيب للفاضل

مير غياث

مير غياث الدين **الثامنة** ان اختيار الاسمية تنبيه على ان جنس
الثناء ثابت له بدون شائبة احتمال كما في الفعلية المتضمنة
للاخبار بحمد نفسه المحتملة للصدور مع الغفول عن معناه
كما في التفسير الكبير في الانعام وفي القرينتين وجوه من الاهتمامات
ذكر في المطولات وفي الوصف بقوله رب العالمين اشارات الاولى
المبالغة في التربية فان الرب بمعنى التربية اي تبليغ الشيء الى كماله
شيئا فشيئا وصف به للمبالغة وقيل هو نعت من ربه يربه ثم سمي به
المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه كما في تفسير البيضاوي
الثانية تعميم التربية بجميع الاجناس المختلفة فان العالم اسم
لما يعلم به غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر والا عراض
فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده
واليه اشار باختيار الجمع على المفرد المعرف فانه وان كان اصدق
واخصر منه ولا لكل فرد من افراد الانواع بمقتضى الاستغراق
الا انه يوهم استغراق افراد نوع واحد منها كما ذكره القهستاني
الثالثة تغليب العقلاء منهم واليه اشار بجمعه بالياء والنون كثيرا
او صافهم الرابعة التنبيه على ان الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث
حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها كما ذكره البيضاوي

ومنها جواهر محتاجة الي الاكوان المتجددة واعراض متجددة

ولكون التوبيت التبليغ شيئا فشيئا ففيه براعة الاستهلال ولما كان

الثنا والحمد بالمصادق لان من لم يشكر نعمة من الخلايق لم يشكر نعم الخالق

علي ما نطق به الاثر واجل منعمي البرايا بانواع العطايا هم الانبيا

سيما رسولنا المجتبي واله وصحبه ائمة الهدي كما في شرح التهذيب

العصامي قال منشاء الدعاء وصلى الله على سيدنا محمد وفيه

اشارات الاولي انه الدعاء بارادة الخيرات لصاحب العلي والكمالات

من تعظيمه في الدنيا باجراء شرعه واعلاء ذكره وفي الاخرة بتشفيعه

وتضعيف اجره كما قال الحافظ ابن الاثير الجزري الثانية التنبيه علي

ان ثناءه وفق عنادته خارج عن الوسع فلذا امرنا ان نكل ذلك

اليه تع كما في شرح التاويلات للعلامة السمرقندي والبهات دبا سناده

مطلقا اليه تع الثالثة التنبيه علي ان ترك السلام الذي هو

اسم من التسليم اي جعل الله اياه سالما عن كل مكروه ليس بمكروه

كما ذكره القهستاني وقد رد علي من ظنه واليه اشار بالاكتفاء في المقام

وفي الوصف بقوله سيد المرسلين وخاتم النبيين اشارات الاولي

علي ان الفاضل منهم في نفسه الجامع لفضائلهم كما في المستفاد و

والمعالم للامام الرازي فانه بر السياق علي الجميع كما دل الاضافة

الي الجمع

ط قال رسول الله عليه السلام من لم يشكر القليل لم يشكر الكثير لم يشكر الناس لم يشكر الله تع من الطريقة

الي الجمع المعرف اذ هو في الاصل المتولي للسواد والجماعة الكثيرة
ولما كان من شرطه كونه مهذب النفس قيل لكل فاضل في نفسه
سيد كما في المفردات للراغب الاصفهاني **الثانية** التنبيه علي افضلية
من كل واحد من الملائكة وافاضل الناس بل من الجميع من حيث الكل
كما نقل القهستاني عن علمائنا والارشاد بالطارق المنصرف
الي الكمال في المقام فانه ربما يقصد بالجمع المعرف بالاوم المجموع
من حيث المجموع كما في مبحث استغراق المسند اليه من الاطول وصرح
به السيد السند في كتبه فهو افضل من جميع المبعوثين لتبليغ
الاحكام من البشر من المبعوثين بالشريعة المجددة من الثلثمائة
والثلاثة عشر علي ما رواه ابو ذر رضي الله عنه وهو المختار في تعريف
الرسول كما في شرح التاويلات واختاره البيضاوي في تفسير سورة
الحج ويشير اليه الامام **الثالثة** التنبيه علي عموم خاتمية لجميع المبعوثين
من المذكورين ومن المامورين بالابلاغ بدون الشريعة المجددة
من مائة الف واربعة وعشرين الفا من المذكورين فان كل رسول
نبي فهو خاتم الفريقين سيدهم **الرابعة التنبيه** علي انه لا نبي بعده
وان عيسي عليه السلام اذا نزل يتبع شرعه والارشاد بالتعميم
الخامسة التنبيه علي ان خاتمية لهم معلوم من الدين بالضرورة واليه

[illegible]

[illegible]

الشارة بسبق قدمنا الوصف المعروف للمعرفة ولذا قال الامام
باكالدين طلب من المتنبي المعجزة كما في المناقب الكردرية السادسة
التنبيه على ان الرسول اخص واشرف والاشارة بعطف الهمام في لقائ
وقال وعلى عباد الله الصالحين تكميلا له بالشمال الدعاء لصلحاء
الامة وفيه اشارات الاولى ان الآل يعم النسب والنسبي هنا فيعم
العلماء العاملين فانهم مختصون بالرسول من حيث العلم كما في
المفردات لقوله عليه السلام ال محمد كل تقي رواه رواه الطبراني
والحاكم والبيهقي رحمهم الله تع عن انس رضي الله عنه والاشارة
بذكره الصالحين في مقام الآل قال العلامة الفناري
في شرح تلخيص الجامع الكبير ان آل الانبياء اتباعهم طردا كال موسى
وعكسا القوله تع انه ليس من اهلك فاندرج فيهم الصحابة ولنا بعون
متعاده وغيرهم من متبعيه واختاره النووي والدواني رحمهما الله كما في شرح
الجامع الصغير للمناوي الثانية التعميم المامور به في الدعاء كما
ورد في التشهد الثالثة دخول ذوي القربى منه عليه السلام
وصحابته فيهم دخولا اوليا الرابعة جواز الصلوة تبعا للصلوة
عليه لا اصالة والاشارة بالعطف على الصلوة عليه الخامسة ان الوصف
بالصلاح لكونه جامعا لكل خير ولذا وصف الانبياء بها عليهم
السلام

المتنبي من ادعى النبوة ومن طلب المعجزة في المتنبي بعد النبي عليه السلام يكفر

والمراد من النسبي بفتح النون هنا من قارب رسولنا محمد عليه السلام والنسبي بكسر النون اصحابه ومن تابعه تاقاديه

السلام ليلة الاسري به كما في شرح البخاري للكرماني والارشاد
الامام بالاقتصاد عليه في المقام **المقدمة** لما كان من حق
من حاول علما ان يتصور حقيقته اولا ليكون على بصيرة في طلبه
ومبناه ويتفحص ويعرف اسمه المتون لمسماه وموضوعه وحاله من شرفه وحواه
وغاية جهده وجدواه ومأخذ علمه ومبناه وما هو المطلوب
من مسائله وفحواه كان جديرا بان يتصور بها الكلام فلذا
صدر بها الامام وقال في الفقه الابسط مشيرا الى تعريفه واسمه
ومنبها على شرفه واستيجابه فهم اعلم ان الفقه هو التوسل
الى علم غايب بعلم شاهد لغة كما في المفردات في اصول الدين
وهو الوضع الالهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى ما هو خير بالذات وسيأتي بيانه افضل من الفقه في فروع
الاحكام وهي اثار الخطاب الازلي المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير او الوضع من السببية والشرطية والمانعية
كما في التلويح وافضليته لابتناء ثبوتها عند المكلف على الفقه
في الدين والتصديق بوابتناء اعتبار اعماله عليه كما يشير اليه
ولقوله عليه السلام افضل الاعمال العلم بالله رواه الديلمي و
والحكيم الترمذي وابن عبد البر رحمهم الله تعالى عن انس رضي الله عنه عنه

اذا جاء النبي عليه السلام من ذلك الخبر
الى القدس وفي ليلة او في الاسرى فاما بدعاه
اوفى سبح ديلهم السلام الى السلام التي
عليه السلام قال عليه السلام السلام عليهم
وقالوا وعليكم السلام يا ايها الصالح ٤٢

عليه السلام والحمل اما باضمار التحصيل واما باضمار من لكون المضاف
اليه خلاف الجنس كما صرح به القهستاني في اوائل شرح النقاية والفقه
العام لهما عرفا معرفة اي ادراك جزئيات عن الدليل فخرج المعرفة
ادراك عن اثر كما في المفردات فليس التقييد بلا دليل كما ظن او الملكة
الحاصلة منه والمدرك من القواعد والمراد من المعرفة على الاول
التهيؤ للنفس الناطقة تهيؤا تاما كما هو المعروف المتبادر الى افهام
ارباب العلوم فيكون حقيقة عرفية كما في شرح البديع للاصفهاني
فلا يرد انه ان اريد معرفة الجميع فهو محال لانها غير متناهية
ومستلزم ان لا يكون مطلق الفقه حاصلا لاحد والبعض
لغير المعين فهو تعريف بمجهول ومستلزم ان يكون حاصلا
لكل من عرف مسئلة منه او المعين فلا دلالة عليه كما في التلويح
وغيره فهي بمعنى حصول الحالة البسيطة الاجمالية التي هي مبدأ
المعرفة تفاصيل ما يصح لها من الاعتقاديات والعمليات وما يجب عليها
فيهما كما اشار اليه بعد بقوله اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد
عليه فهو يشمل الاصول والتفاريع الخلافية في قسم الفقه في الدين
ويشمل معرفة الاحكام التكليفية على الحقيقة من احكام الواجب والحرام
والمكروه تحريما مما يجب عليه ويكلف باتيانه او تركه وغير التكليفية

بعل

على الحقيقة من احكام المباح والمندوب فعله أو تركه من المكروه
تنزيها مما يصح ويجوز للنفس فعله او تركه سواء كان مساويا الطرفين
او مرجحا في قسم الفقه في الاحكام بالمكلفة في تقسيم الكلام
مشيرا الى ايفائه حق المقام باستيفاء الاقسام اجمالا وكفى باحتمال
المعاني الصحيحة مع القرائن اللفظية والحالية المنضمة في كل مقام
صحة وكمالا وبغاية الايجاز مع دلالة المرام بلاغة وجمالا
وليس من اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين
المراد كما ظن حتى يرد انه غير مستحسن في التعريفات واشار الى
من المختص واسمه بقوله وما يتعلق منها اي من تلك المعرفة بالاديان اعتقادات
بان يكون المطلوب منها الاعتقاد فقط وهو الفقه الاكبر فهو
معرفة النفس عن الادلة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد
الدينية والمراد منها المعتقدات المنسوبة الى دين محمد عليه السلام
توقفت على شرعه اولا فخرج المعرفة بالمشروعات الفرعية وبغير
الدينيات وخرج علم الله والرسول بالمعتقدات لعدم كونه عن الادلة
واعتقاد المقلد لذلك ودخل علم الصحابة بها وما ثبت بدلائل العقل
الصريح كبعض مسائل التنزيه والمعاد [illegible]يع الخارقة كما في شرح
المقاصد وغيره واشار الى اسمه الدال على انه مستقل وكونه اصلا

البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها

كعلم وجوب الايمان به وتوصيله فانه علمها ولا يتوقف على شرع محمد عليه السلام بل يجب عقلا كما سيجيء في الشرح ثم

لما سواه حيث سماه الفقه الأكبر لعظم موضوعه وقد سماه المتأخرون
بالكلام اشعارا بأخذ أصوله من صريح كلام الملك العلام وإيماء
إلى شرفه بادعاء أنه الفرد المتعين عند إطلاق الكلام كما في شرح
التعديل وغيره وأشار إلى دليل شرفه وسطوع برهان أفضلية
بوجهين الأول ما قال فيه ولأنه بتوقفه وبتيقنه الرجل كيف
يعبد ربه بأن يعلم أن ربه الصانع المتعالي بما له من صفات الكمال ويعلم
أركان عباداته وشروط طاعاته وغير ذلك وأنفع من أن يجمع العلم
الكثير بلا إتقان لما هو المهم في دينه كما هو المتبادر من مقابلة
الفقه بالجمع وبين ما ذكره وقال في كتاب العالم والعمل المتعلق
بالبر كما هو المتبادر منه في المقام فإنه الفعل الصادر عن قصد
كما في المفردات تبع في الاعتبار والإثابة للعلم وتحقيق الاعتقادات
وأركان العبادات ونوره بالتنظير بالمحسوس فقال كما أن الأعضاء
في غالب الأعمال تبع للبصر فالعلم بالأركان والشرائط وتحقيق
ما يتوقف عليه اعتبار العمل من الاعتقاد المقارن مع العمل اليسير
بالاقتصار على الواجبات والسنن دون الاقتصار فيهما أنفع من العمل
الكثير بالاعتماد عليهما من النوافل مع الجهل في إيفاء حق الأركان
والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه من الاعتقاد وأن نفع العمل

الكثير

الكثير معه بالتقليد في الجملة فاشار الى ان صحة العبادات
واعتبار الطاعات يبتني على الفقه في الدين وتحقيق الاعتقادات
فهو اشرف العلوم كما ان معلومه اشرف المعلومات وفيه اشارات الاولى
ان الفقه علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة به والعمل به فاذا
تمت هذه الوجوه كان فقيها كما في اصول البزدوي واليه اشار بتفضيل
التفقه الذي هو تحصيل الفقه على مجرد جميع العلم الكثير كما دل
المقابلة الثانية ان عبادته تعالى ما مورة بها وهي مشروطة
بتحصيل معرفة الله بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر الطاقة قيل
العبادة لا تتم لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا
بتحصيل المعرفة اولا كما في التفسير الكبير واليه اشار بقوله والعمل
تبع للعلم الثالثة ان البصر نور العين يبصر به الرائي ويدرك
المرئيات كما ان البصيرة نور القلب يستبصر به ويتأمل في المدركات
كما يخبط في السير من لا بصر له يخبط في العمل من لا بصيرة له واليه
اشار بقوله كما ان الاعمى تبع للبصير التابع فيما قال فيه ولذلك
قال الله تعالى بعد ما ذكر عدم استواء القانت العابد وغيره كناية
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
فذكر الفريقين المتقابلين صريحا ونفى الاستواء بينهما بطريق

قال في فصول البدايع وشرح التحصيل الجامع الكبير العلوم فيه
التفتازاني ولا خفاء في ان العمل معتبر في مفهوم الدين اما
في مفهوم الفقه وكذا عند بعض الاسلاف ومن البزدوي ومن تبعه
اعتبره في كمال حقيقته وهو الحق لان العلم بجامع بدون العمل مع التفاق
والشيء من الفقه بجامع معها اما الصغرى فلقوله عليه السلام وعلم جاهل القلب
اعوذ بالله من كل منافق عليم وقوله عليهم اللسان جاهل القلب
واما الكبرى فلقوله عليه السلام خصلتان لا تجتمعان في منافق
حسن سمت ولا فقه في الدين فان قلت وصف قلت وعدم اجتماعهما
فيه ولا بناء في تحقيق الفقه في الدين مع النفاق اما النفاق فلا معنى
انه اعلم عدم اجتماع كل منهما مع النفاق اثنا او كفر او اما معنى
لا في قوله ولا فقه كما فات لانطع ان ولو فضل وقيل
فائدة المنافق لبيله عقيب صحيحه فيما قال المذكوره
وهو المطلوب وكذا ينبغي في المنافق من علامة وغيرهما
في الحديث كالكذب والخيانة
الالباب فمن سمت فيه

الاستفهام الانكاري بيان لمزيد فضل العلم المثمر للعمل اي العلم
بالدين اصوله وفروعه المتعلق بالعبادات على ابلغ وجه واكده
كما في التفسير الكبير وغيره اشارة الى فضل العلم المتعلق باحكام
العبادات وهو موقوف على العلم باصول الدين فهو افضل واشرف
من جميع العلوم واشار الى موضوعه وشمول البحث فيه لاختلاف
الائمة وقال في الفقه الابسط وافضل الفقه العام للقسمين
ان يتعلم الرجل وتخصيصها بالذكر لسبقه واصالته في ذلك وفيه
اشارة الى قوله عليه السلام انما العلم بالتعلم تفاصيل الايمان بالله
بمعرفة ذاته ونعوت بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر ما يمكن للبشر واليه
بافضلية تعلمه واما اصل التصديق فقيل فعل اختياري للنفس
وقيل كيفية او انفعال من مباشرة اسباب من القاء الذهن وصرف
النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك كما في شرح المقاصد والشرائع
وهي الواجبات والسنن اي ما صدر عنه عليه السلام مع مواظبته في الجملة
والحدود اي الحاجزة بين الحق والباطل او الزواجر التي جعلت فاصلة
بين العباد والشبهات من الاعمال والاعتقادات الزائغات لانه يبنى
على معرفتها صحة العبادات والاختلاف في الامة بالاهواء والضلالة
لانه يبنى على معرفتها معرفة الهدى والسداد لان معرفة الاشياء

موضوعي العلم

بمعرفة

بمعرفة الاضداد كما اشير في وجه بقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
فانه اذا بين الضلالة بين الهدى لانه ضده فيجتنب المنهي عنه
ويقصد ما هو ضده كما في التيسير ويشير اليه الامام فيما سيأتي
فانشاد بيانا الافضل من القسم الاول يتعلم الاعتقاد بالصانع
المتعالي بمعرفة ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال الى ان موضوع
الفقه في الدين شئون الصانع وانه يرجع اليه جميع ما يبحث
عنه فيه لكونه اما باعتبار الاستناد اليه تعالى في ذلك وارجاعه الى
شئونه بهذا الاعتبار بناء على ان المقصود منه معرفة ذاته تعالى بصفات
كماله ونعوت جلاله بقدر ما يمكن للبشر فجميع اطراف هذا العلم من مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض يحصره النظر في ذات الله تعالى
وصفاته كما يفهم من كلام الغزالي في الاقتصاد واخذ مادة القاضي
سراج الدين الارموي واما باعتبار كونه عن احوال تعرض للممكنات
من جهة استنادها اليه تعالى لا ان يكون ذلك ملحوظا في جميع
المسائل كما يفهم من شرح الصحائف في مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض وان لم يكن فيها بحث من حيث الاستناد لكن احوالها التي
يبحث عنها عارضة من جهة الاستناد فالقيد واسطة في العروض
والحمل بعنوان الموضوع بسبب فيه لا ضائع كما ظن فالبحث فيه عن الصانع

وسنثبته من صفات الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر
الدنيا والاخرة ككيفية صدور العالم عنه وكونه بالاختيار وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة والامامة
ومباحث المعاد والسمعيات الراجعة الى التكوين واما اثبات
الواجب فيه بمعنى اقامة البرهان على وجوده كما سيأتي من ان
موضوع العلم لا يبيّن فيه وجوده فاما لان ذلك فيما اذا كان
علما على فوقه والا فتبين فيه واما لانه لا يلزم من اثبات موضوع
العلم في العلم كونه من مسائله وذلك لانا اذا قلنا ان حقيقة العلم
هي الموضوع والمبادي والمسائل فكل ما يبين فيه لا يلزم ان يكون من قبيل
المسائل لجواز ان يكون البعض من قبيل الموضوع والمبادي ولهذا
عرف مسائل هذا العلم بانها القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
كما في حواشي المقاصد والهداية البسيطة من المبادي التصديقية فليس
جعله من المصادرات مخصصا كما ظن وقال القاضي الارموي انه لا يثبت
انتهاء جميع الموجودات اليه وكونه مبدءا لها وذلك يرجع الى
صفة التكوين وان لزم من ذلك ثبوت انيته ووجوده كما ان
الحكيم يثبت انيته واجب الوجود بافتقار الموجودات اليه وليس مقصوده
اثبات كونه مبدءا لجميع الموجودات وان لم يلزم ذلك منه وجوده

المصادرة على المطلوب هي التي يجعل
النتيجة جزء القياس او يلزم النتيجة
من جزء القياس كقولك الانسان بشر
وكل بشر ضحاك ينتج الانسان ضحاك
فالكبرى هنا والمطلوب شيء واحد والا
اذ البشر والانسان مترادفان وبين
اتحاد المفهوم فيكون الكبرى والنتيجة
شيء واحد تمت منه

كونه انيه

كون انيته مبينا في الالهي مسلما في الكلام وان بيناه في المقاصد
وفيه انه يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية
ضرورة ان رياسة الكلام لسائر العلوم الشرعية لبيان ذات
الله فيه فاذا بين في الالهي فقد وجد علة الرياسة فيه فالاولى جزاء
عليه لا يلايم المذهب السني وقيل لكون الوجود من احواله وشؤونه
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم اذ الوجود انما يجئ
موضوعاتها لامور مباينة هي العلة المقتضية لوجوداتها فيكون هنا
قضية نظرية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب واورد
السيد السند ان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات فلا يكون
عرضا ذاتيا واما الوجود الخاص فهو جزئي حقيقي لا يحمل واجيب بانه
لم لا يجوز ان يقيد الوجود بقيد يخصه ويبحث عنه كما قيل
من محمولات المسائل العلمية كما في شرح التهذيب للبزدوي وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود على قانون الاسلام عند متقدميهم
والمعلوم من حيث يتعلق به العقايد الدينية عن الادلة اليقينية
عند متأخريهم وفيه اشارات الاولى انه استكمال النفس بحسب القوة
النظرية والعملية فاستكمالها بحسب القوة النظرية بالاعتقادات
الحقة التي غايتها التوحيد واليه اشار بتعلم الايمان بالله واستكمالها بحسب القوة

العملية بملازمة الطاعات التي هي الاتيان بالاوامر والانتهاء
عن النواهي والارشاد بتعلم الشرايع والسنن والحدود
الثانية ان افضل الفقه ان يصف الله تع كما هو بمعرفة تفاصيل
الايمان الاجمالي الشاملة للاعتراف بوجود الصانع وصفاته
السلبية والايجابية والنبوة والامور الاخروية والملائكة والكتب
وساير الرسل والارشاد بكون تعلم الايمان بالله افضل الفقه ففي
فضل شرائط الراوي من التوضيح ان التصديق والاقرار الثابتة
بالبيان بان يصف الله تع كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل
حرجا فيكفي الاجمالي بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام ولكنا
بناء بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب هو
الاستيصاف بان يذكر صفات الله تع التي يجب ان يعرفها
المؤمنون ويسئل اهو كذلك اي اتشهد ان الله تع موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه **الثالثة** ان من الاستكمال
معرفة الحد الحاجز بين الحق والباطل ومواقع الاختلاف لئلا يدنو الى
الباطل فضلا عن ان يتخطاه كما قال عليه السلام ان لكل ملك
حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في
تفسير البيضاوي والارشاد بتعلم الحدود واختلاف الائمة والعلماء

والارشاد

وأشار إلى دليل شمولي الفقه في الدين للبحث عما فيه اختلفوا في
الائمة والجواب عما أورد عليه مما شاع من شبهة الحشوية أنه لو جاز
البحث والمحاجة في الاصول الدينية وما فيه اختلف الائمة لدخل
فيه الصحابة كما دخلوا في المحاجة في الفروع الاحكامية ونقل عنهم بالشهرة
ولما لم يثبت ذلك لا يثبت كونه من البدع المنهية بل ثبت أن النبي عليه
السلام وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يكتفون من العوام با لاقرار
باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من أحد منهم أنهم كلفوا
المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من أسلم تحت ظل
السيف ومعلوم أنه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود
الصانع وصفاته كما في شرح العضدية فأشار إلى الجواب بمنع ذلك
كله والحل بوجوه متضمنة لبيان حدوده الاول ما أشار إليه بتوجيه
عدم الدخول بكونه بالتوغل وقال في كتاب العالم والمتعلم أصحاب رسول
الله عليه السلام إنما لم يدخلوا ووسعهم لانهم لا يتوغلوا في الدخول
كما أشار إليه التمثيل فإنه أي فيما فيه اختلف الامة من الاعتقادية لأن
مثلهم بافنائهم الزنادقة بعد كشف شبههم لاصرارهم في اللجاج
لم يحوج إلى التوغل في الاحتجاج وصار مثلهم فيه وحالهم كقوم
ليس بحضرتهم من يقاتلهم ويبارزهم فلا يتكلفون ولا يظهرون

الكلفة والمشقة في تعاطيهم المسلوح لدفع من يقاتلهم فانه
تكلف الشيء ما يفعله الانسان باظهار كلفة وابداع مع مشقة
تناله في تعاطيه كما في المفردات فاشار الى منع تركهم البحث فيها
اصلا فانهم كلفوا العوام اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب
اعتقاده في ذات الله وصفاته وكانوا يعيدونهم المعارف
الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الآثار
والاخبار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام واصحابه رضي
الله عنهم وقرب العهد بزمانه كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة
ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك
متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه كما في شرح العقائد العضدية
والحاصل عدم دخولهم في الحاجة بالتوغل والمشقة لعدم الاحتياج
حيث لم يستمر في زمانهم البدع والاهواء ولم يقدر اصحابها على
التمادي في الاستطالة واستحالة الدهماء فالصحابة رضي الله عنهم
لم يتركوا البحث فيها اصلا بل تركوا التوغل والتكلف فانه لما ظهر في اواخر
عصرهم واوائل اهل الاهواء من الخوارج والشيعة والقدرية كشفت
فقهاء الصحابة شبههم بالحجج الساطعة وبينوا عقائد الحقة بالبراهين

القاطعة

القاطعة فقمعوا مادة الاهواء واستأصلوا المصرين المتحزبين
منهم بالانتقاد واول من حاجهم فيها علي وابن عباس وعبد الله بن
عمر وابو موسى الاشعري رضي الله عنهم كما في التبصرة البغدادية ونحن
قد ابتلينا في عصرنا بمن يطعن في الاعتقاديات علينا من اهل البدع
والاهواء ويستحل الدماء منا ويستطيلون علينا لشيوع بدعتهم
ونصرة بعض ملوك السوء لهم كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد من
الاموية كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي وغيره فاذا يسعنا ويجوز
لنا ان لا نتكلم باقامة البراهين اليقينية من المخطئ العادل عن الجهة
المريد في الاعتقاديات غير ما يحسن ارادته وهو الخطاء لله خوفا لا
كما في المفردات منا اي من المخالفين ومن المصيب لمدرك المقصود والمجود
فيها وانه لا ذنب ونمنع المخالفين باقامة الحجج عليهم وابطال كلمهم
عن الاستطاعة على انفسنا وحرمنا باستحلال الدماء كما هو نحلة الخوارج
والشيعة وكثير من القدرية وكذا اغروا بعض الملوك على قتل كثير
من اهل السنة فقد ابتلينا بمن يقاتلنا من اهل الاهواء باظهار الشبه
والاعتزاد الذي هو القتال المعنوي فقد وجب لنا في دفعهم وازالة شبههم
ومن اقام الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التي في معنى السيوف
فاشار الى منع كون البحث والمحاجة في اصول الدينية من البدع المنهية
مستندا بوجوب الدفع في الابتداء فالدخول فيه من فروض الكفاية

كما اذا امير المؤمنين علي رضي الله عنه
كشف عن شبه الخوارج وفي مسئلة التحكيم
والوعد والوعيد وحاجهم في خطئهم والتفضيل
منه

صح

المريد في الاعتقاديات غير ما يحسن ارادته صح

نسخه

اي ابطال اخذهم ذلك ع

لا ازالة الشبهة من المشككة ومن فروض العين اذ لا يمكن اعادة
الاعتقاد الحق بدونه كما في فيصل التفرقة للغزالي وفيه اشارات
الاولى انه المحاجة فيه مع المخالفين من الفروض على الكفاية في كل
عصر احتيج اليها واليه اشار بقوله فقد ابتلينا بمن يقاتلنا فلا بد
لنا من السلاح وصرح به في الملتقط والتاتارخانية والثانية انه
يحتاج
يجب على الامام نصب من يدفع الشبه والاهواء في كل محل الى دفعها
واليه اشار باطلاق لزوم السلاح المعنوي المقتضي لنصب صاحبه
قال في شرح العقائد العضدية يجب على الكفاية معرفة تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين
وقد ذكروا انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص
متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام
اي بالعلم بتفصيل الدلائل ٢٣
اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
العدوى عن العالم بظواهر الشرعية والاحكام التي يحتاج اليها العامة
ثم قال والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر
فيه مرابط الجهل الثالثة الاخذ من قوله عليه السلام لا يزال ناس من امتي
ظاهرين حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون رواه البخاري ومسلم
عن مغيرة بن شعبة وابن جرير والبيهقي رحمهم الله عن عمر رضي الله عنه
عنه عليه السلام حيث حمل على العلماء الامرين بالمعروف والناهين
عن المنكر

وهو الذي يأتي النقار اليها والرجوع عنها الى التنزل في كل
يوم وقد صدق واعلم السلام ومن الطائفة يأتي يغيرون
على الحق ظاهرين الى يوم القيمة صح
جمع مسلم وهو الواحد من الذين يسأل بعد المطرق بعده الموقع
الذي ينصب من العلوم على النبي

عن المنكر المقاتلين مقاتلة معنوية كما في شروح البخاري فيشمل
الناهين عن الاهواء بالطريق الاولى لانها انكر الاشياء او يعمّهم
والمقاتلين مقاتلة حسية كما في شرح المسلم للنووي واليه اشار
بقوله وان لا نذب عن انفسنا وحرمنا **الرابعة** جواز المناظرة فيه
مع المخالف والموافق لاظهار الحق والصواب واليه اشار بقوله فلو يسعنا
ان لا نعلم من المخطئ منا والمصيب ولذا ناظر الامام مع ابي يوسف
في مسئلة خلق القرآن ستة اشهر كما في شروح البزدوي وما روي
عن الامام من نهي ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فانما كان عن المناظرة
بطريق التخطئة والالزام للموافق كما في المناقب الكردرية
ما روي عنه من كراهة الخوض فيه وروي مفسرا بكراهة الخوض فيه كذلك
كما في فتح القدير وان السلف انما نهوا عنه وانه تركه الاحتجاج
على المخالفين بعد كشف شبههم وقصمهم بالادلة القاهرة كما في
المناقب الكردرية لوجوب ازالة الشبهة اذا وقعت كما في الملتقط و
التاتارخانية او كان فيما لا يتوقف على اثبات المذهب كما في المصداق
للسيد ناصر الدين السمرقندي والمشدد وهو مراد مشايخنا
بكراهة ما وراء مقدار الحاجة كما في الذخيرة البرهانية لا في اثبات
المذهب ودفع الخصم كالظني فانه محتاج اليه كما في البزازية بل صرحو

بل صرحوا بانه بيان مذهب اهل السنة من اهم الامور وما روي
عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله من عدم تجويزهما الاقتداء بمن
يناظر فيه وقد صرح بكراهته فيمن يناظر فيه للغلبة والايراد
دون اظهار الحق والارشاد كما في الخانية والملتقط واما كانا
يناظران ولسيما قول مقوم وجادلهم بالتي هي احسن كما في مجمع الفتاوى
وكذا ما روي عن مالك رحمه الله ان اهل الكلام اهل البدعة محمول
على كلام المخالفين فانه كان خاصا بكلامهم في عصر السلف كما صرح
به البيهقي وكذا ما روي عن الشافعي رحمه الله انه لو علم الناس ما في
الكلام من الاهواء لفروا منه كما يفرون من الاسد ولان يلقى الله
العبد بكل ذنب سوى الاشراك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام
ورايي في اهله ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر ويقال
هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة فقد قال البيهقي انما اراد به كلام
الاهواء كحفص الفرد وامثاله فبعض الرواة اطلقه وبعضهم قيده
في تقييده من قيد دليل على مراده قال صاحبنا الربيع المرادي وابو
الوليد المكي دخل حفص الفرد على الشافعي فقال ذلك وكان الشافعي
يحسن الكلام وقد قال احكمنا ذاك قبل هذا اي الكلام قبل الفقه
وتكلم مع غير واحد فمن ابتدع واقام الحجة عليه وقطع ناظر حفص الفرد
في القرآن

في القران فلما قال بخلقه قال له كفرت بالله العظيم كما في التبيين
للحافظ ابن عساكر وقطع على ابراهيم بن علية المعتزلي وبين الحميدي
الاحتجاج على المرجئة ولابن حزم الاحتجاج على منكري الرواية
والف فيه كتابين كما صرح به في التبصرة البغدادية وكذا ما روي
عن احمد بن حنبل انه بدعة وانه لا يفلح صاحب الكلام ابدا فانما
المراد منه كلام اهل الاهواء كما دل عليه تسميته بدعة وهجره للحارث
المحاسبي لذلك فانه لما قال له الحارث نصرت مذهب اهل السنة
واذحضت البدعة قال الست تحكي البدع ولا تؤمن من ان يقع فيها
من يسمع ففي الباب الاول من القسم الرابع في الشفاء للقاضي عياض
اجمع السلف والخلف من ائمة الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدين
في كتبهم ومجالسهم ليبينوها للناس وينقضوا شبهها عليهم وان كان
ورد لاحمد بن حنبل انكار لبعض هذا على الحارث بن اسد فقد
صنع احمد مثله في رده على الجهمية والقائلين بالخلق الثاني فيما اشار اليه
بقوله فمع ان الرجل الواقف على الخلاف في العقائد اذا كف لسانه
عن الكلام في مختلف العقائد كما قالت الحشوية ومن يحذو حذوهم
وشنعوا على من تكلم فيما اختلف فيه الناس وظهر فيه الاهواء وتصادم
الاراء وقد سمع ذلك الاختلاف فهم مع شبههم لم يطق ولم يقدر

ان يكف قبله عن الميل الى احد الطرفين المتباينين من الخلاف فيات
الى الحزن لانه لا بد ولا فراق للقلب وهو يطلق على معنيين احدهما اللحم او
صنوبري الذي في تجويفه دم اسود والثاني لطيفة ربانية لها
تعلق بالقلب الجسماني هي المدرك ففي المفردات سمي
لانه
قلب الانسان به لكثرة تقلبه ويعبر به عن المعاني التي يختص به من
الروح والعلم والشجاعة وسائر ذلك وفي اخر مبحث الادراك
من المقاصد محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه
الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد به بالقلب
هو ذلك العضو وعند الفلاسفة وهي نفس الناطقة الا انه في
في الجزئيات بتوسل الالات وسيجي لهذا زيادة بيان من ان يكره
اي يعاف من جهة العقل او الشرع كما في المفردات احد الامرين المختلفين
فيهما الرجحان احدهما والامرين جميعا لرجحان او ثالث عنه
فاما ان يحبهما اي يريد ما يراه او يظنه خيرا كما في المفردات من الامرين
جميعا وهما مختلفان متباينان فهذا لا يكون ولا يوجد جمع المتباينين
فلا بد ان يميل قبله الى امر من ذلك ولا يخلو من ان يكون جورا او عدلا
وافامال العقل يعادل عن الوسط الى الجور وهو الميل عن المقصد
في الطريق ثم جعل اصلا في العدول عن كل حق كما في المفردات احب
اهل
واما اذا مال العقل الى الجود

اهله وكان منهم لاستلزام محبة قوم لاعتقادهم لذلك
واذا ما في القلب الى الحق اي الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه
ذلك الشيء في نفسه كما في المفردات وعرف اهله اي علم كونهم
اهل الحق عن دليل لان المعرفة ادراك عن امارات كما قرر في المفردات
كان لهم وليا اي محبا لان المحبة من ثمرة المعرفة على الحق في
الغالب وفيه اشارات الاولى انه موقوف اهل الحق في الاعتقا ديانات
وموالاتهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه وهو متوقفة
على البحث والنظر فان تحصيل غير الضروري من العلوم متفرقة
مفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي كما في شرح المقاصد وموالاتهم
واجبة فكذا ما يتوقف عليه ذلك الثانية وجوب بيان مذهب
اهل السنة ليعرفوا اهلها ويحبوا من اتصف به من المسترشدين
ورد مذهب اهل المخالفين ليجتنب عنها كل احد وبغض الزائغين
فقد قال مشايخنا تعليم صفة الايمان للناس وبيان خصائل اهل
السنة والجماعة من اهم الامور والف السلف فيها تآليف كثيرة
كما في سير الذخيرة والتاتارخانية واشار اليه بقوله اذا اما الى
الحق وعرف اهل كان لهم وليا الثالثة كونه ماهية العلم مفهومة
واضحة كما لوح اليه بالسوق في كل محال ذكر مفرغا عن البيان ففي شرح

المقاصد ان ماهية قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه
بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم
ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه
وفي الصحائف اختلف الاراء فيه فذهب الفلاسفة الى انه كسبي
وقال قوم من المتأخرين انه بديهي اما الفلاسفة فجعلوه
تارة وجوديا وتارة عدميا لانهم عرفوه مرة بانه حصول صورة
الشيء في العقل وبعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك
ومرة بانه سلب المادة كما ذكر في الهيات الشفاء وكلا التعريفين
فاسد **اما الاول** فلما عرف ان حصول الصورة وتمثل الحقيقة ليس
صفة له وابطله الامام الرازي بانه ح يكون العالم بالحرارة والبرودة
حارا وباردا وبانه يلزم حصول تمام ماهية الجبل بعظمته في
العقل وذلك ضروري البطلان وفيهما نظر لان المؤثر
ذاتهما لا امثالهما وجاز ان يكون صورة الصغير مثل صورة
الكبير **واما الثاني** فلانا متى علمنا شيئا وجدنا كوننا عالمين حالة
متميزة حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك فكيف يكون عدميا
وهذا هو متمسك الفلاسفة في كون النسب وجودية واما القائلون
بكونه بديهيا فاستدلوا عليه بوجهين فالاول غير العلم لا يعرف

الا بالعلم

للعالم والعلم صفتين

الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور وجوابه ان تصور
الغير موقوف على حصول العلم لا على تصوره فلو توقف تصور
على الغير لا يلزم الدور وفيه شيء اخر وهو انه امتنع التعريف
لا يوجب كونه غنيا عنه والثاني كل احد يعلم بالضرورة انه عالم
بوجوده والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي.
والجواب انه ان اريد انه يعلم ماهية علم بوجوده فلا نسلم انه يعلم ماهيته
وان اريد انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فمسلم لكن لا يلزم منه
العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما
هذا تحقيق ما وجد من اقوالهم والحق ان معناه واضح عند العقل
ان هو بالحقيقة ادراك نفساني لانه كل من وجد له هذا الادراك
وجد له العلم من حيث انه وجد له الادراك وكل من عدم له الادراك
عدم له العلم من حيث انه عدم له الادراك واذا تحقق له ذلك فنقول
نحن نجد من انفسنا ان لنفوسنا قوة بها نتمكن ان نلحظ الحقائق
والمعاني واذا تعلقت بمعنى يصل النفس اليه ويتحقق الادراك كما
ان الباصرة بالبصر تلحظ الاشياء فمتى تعلق بشيء ادركه فتلك
القوة هي البصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول الوصول هو [illegible]
الشعور واستثباته هو التعلق وذهب بعضهم ان العلم المطلق هو

التعقل بانه

وتعرض لها اضافات وتعلقات بالمعلومات فتصير علما بتلك
المعلومات وقد اشار ابن سينا الى ذلك حيث قال العلم داخل
في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض واستعرفت
ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو الوصول كما تحقق في الا
الادراك فح يكون من المضافات ومبدأه من الكيفيات وفي المقاصد
لا نزاع في اشتراك لفظ فقد يقال لمطلق ادراك العقل تفسير
بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى وللاحد اقسام
التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق لموجب ولما يشمل التصورة
والتصديق النفسي فعلى هذا فسره الامام ابو منصور الماتريدي
بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة ينكشف بها
ما يذكر ويلتفت اليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك
والجن عدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن
والمستحيل فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغيرها والمفرد والمركب فيخرج الظن
والشك والوهم والجهل فلذا قيل انه احسن التقاسيم والحمل على
الانكشاف التام والحلول العقلي واخراج اعتقاد المقلد به
كما قيل لا يوافق مذهب القائل المعتبر لا ما ان يكون التصديق

مشروطا

مشروطا بالعلم في الجملة بالمؤمن به وحسنه كما سيجي وما

يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس

فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ففيه

نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء

والملائكة ما صدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى

الاعتقاد قطع وانما الكلام في العكس كما في مبحث التقليد من شرح

المقاصد وفسره الاشعري بانه الذي يوجب كون من قام به عالما

وتارة بانه ادراك المعلوم على ما هو به وفيهما دور وفي الاخير مجاز

وزيادة ما هو بفائدة المعلوم ليس الا هو كذلك كما في المواقف وفسره

جمهور الاشاعرة بانه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل

النقيض فخرج ادراك الحواس لانها ليست مميزة بين المعاني وخرج

الظن والشك والوهم والتقليد لاحتمال النقيض فيها الرابعة

ان الجهل كذلك مفهوم الماهية واليه اشار بنفي العلم من غير شانه

ويفسر بانه عدم العلم عمن شانه ان يعلم ففيه ايضا المرام المقام

مع الاشارة في الكلام الى قوله عليه السلام المرء مع من احب الخامسة

التعرض في المقام المعظم ما يبحث عنه في الفن من الجواهر الاعراض

وهي عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثه

ثلثة وعشرون نوعا او اربعة وعشرون نوعا كما في قواعد العقائد
وبيان ذلك ان الممكن اما متحيز والمتحيز هو الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذلك والمتحيز هو الجوهر فان
قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد والحال في المتحيز
هو العرض وهو اما ان يكون مختصا بالحي او لا والاول عشرة
الحيوة والقدرة والاعتقاد والنطق وكلام النفس والارادة
والكراهة والشهوة والنفرة والالم وجعلوا مقابل البعض عدميا
كالموت والعجز واللذة وزاد بعضهم الموت في العشرة وغير المختص
اما محسوس باحدى الحواس الخمس احساسا اوليا او لا والثاني ثمانية التاليف
والاعتماد كالثقل والخفة والكون وهو اربعة الحركة والسكون
والافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز ان كان بعد
حصوله في الاخر فهو الحركة وان كان بعد حصوله فيه فهو السكون وحصول
الجوهرين في حيزين ان كان بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع وزاد بعضهم فيها البقاء والفناء واما المحسوس
اولا فهو اما محسوس بالبصر وهو الالوان والاضواء او بالسمع وهو
الاصوات والحروف او بالشم وهو الروايح او بالذوق وهو الطعوم
التسعة او باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما

واما الذي

واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون
واثبته الفلاسفة كما في الصحايف وسيجي البحث عنه وقد تعرض
الامام في اثناء بيان المرام الى معظمه من الجسم والعلم والجهل
والكلام والنظر والسمع والذوق والقدرة والارادة والكراهة
الثالث ما اشار اليه بقوله فمن واذا لم تعرف وتميز بالدليل المخطي
اي المريد غير ما يحس ارادته فهو المخطا الماخوذ بالاثنان كما في
المفردات من المصيب المدرك للمقصود المحمود بحسب مقتضى العقل او
او الشروع كما في المفردات لا تضرك ولا يستوي حالك في خصلة ولا له
ويضرك بعد اي بعد تلك الحالة في خصال غير واحدة واحوال متعددة
فاما الخصال التي لا تضرك فانها انك لا تواخذ اي لا تجازى
مقابلة لما اخذت والاخذ في الاصل حوز الشي بالتناول وتمهر
بعمل المخطي اذا لم تركبه ولم تتصف به واما الخصال التي تضرك مع
عدم اتصافك بحال المخطي فواحدة منها اسم الجهالة فيما يجب عليك
معرفة حقيقته من الاعتقاديات يقع عليك بين الناس فتكون
مذموما به في العاجل معاقبا بترك الواجب المعرفة في الاجل لانك
لا تعرف الخطا في الاعتقاديات عن الدليل ولا تميزه من الصواب
المحمود بحسب مقتضى العقل او الشرع ولما ورد ههنا ما اشاع من شبهة

الحشوية ان اصابة المعتقد بتقليد سلف الامة تدفع الذمة و
والمعاقبة على معرفة خطاء المخالفة بالنظر واقامة الحجة اشار
الى منعه بقوله فيه ومن وصف وعين بالتقليد علا وهو في الاصل
بمعنى الثنوية نقل الى التوسط في الامور اعتقاديا كالتوحيد
المتوسط بين التعطيل والتشريك والقول بكسب المؤثر المتوسط
بين الجبر والقدر وبوجوب التصديق بسبب العقل المتوسط
بين الايجاب منه والاهمال وعملا كالتعبد باداء الواجبات المتوسط
بين البطالة والترهيب وخلقا كالجود المتوسط بين البخل والتبذير
ثم سمي به كل امر متوسط بين الافراط والتفريط فمن عين العدل حقق
من الاعتقاديات ووصفه به تقليدا ولم يعرف الدليل لوجود
من يخالفه في الاعتقاد فانه جاهل في ذلك بالجود والعدل
لانه المعتبر في معرفة الاحكام الاعتقاديات هو التصديق البالغ حد
الجزم فمن لم يجزم بالعدل وخطاء المخالف فيه بل جوزه ولم يجزم
بكونه خطاء لم يعرف العدل ولم يجزم به وفيه اشارات الاولى انه لا يكفي
لدفع المعاقبة مجرد التقليد مع تجويز خلافه فيما اختلف فيه من
من الاصول الدينية بل لا بد من الجزم بخطاء المخالف في الجملة واليه
اشار بالتجهيل في الاعتقاديات لمن عين العدل تقليدا ولم

يعرف

ولم يعرف جورهم بمخالفة **الثامنة** ان التصديق مشروط بالجزم
بالمؤمن به وحسنه كما مر والية اشار بوصف العدل **الثالثة** ان المقلد
في العقايد مطلقا عاص بترك النظر مستحق للعقوبة واليه اشار
بقوله فانه جاهل بالجور والعدل قال في شرح المقاصد الحق
ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين
لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه في
في ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لابد
من ان يكون يقوم به البعض والثالثة في الخصال المعتبرة انه عسى
ان ينزل بك ويخشى ان يصيبك من الشبهة ما نزل بغيرك
ممن يثبت بها اهل الاهواء ولا تدري ما المخرج والمخلص منها
لانك لا تدري ولا تستيقن لعدم جزمك بخطاء المخالف
ام مصيب انك انت ام مخطي في الخلافيات الاعتقاديات فلا تخرج
ولا تتخلص عنها اي عن الشبه مما اوردها المخالفون على اهل الحق
ومما ذكروها لاثبات مذهبهم فانها شبهة في نفس الامر
وان كان دليلا عندهم كما في شرح المرقات والثالثة من تلك الخصال
انك لا تدري من تحب في الله وتبغض فيه من موجب الدين واكد
ثمرات اليقين وفيه اشارة الي قوله عليه السلام ان اوثق عرى الاسلام

الأمر خ

انك تحب في الله وتبغض في الله لانك لا تدري ولا تميز عن دليل
المخطي من المصيب في الخلافيات من اصول الاعتقاديات والمحبة
لاهل الحق والبغض لاهل الباطل من ثمرات معرفة ذلك و
وفي المقام اشارات الاولى انه لا يعذر احد بجهله من المصيب
والمخطي في الخلافيات ولا من المكتفي بالتقليد او يصيبه الشبهات
ولا يدري من يحبه ويبغضه من اهل الهدى والضلالات
فيجب عليه معرفة ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ومن منع
عن النظر فيه من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالات
الثانية لزوم وصف نوع عند الاستيصاف بمعرفة ما يثبت له
من الصفات الثبوتية والسلبية ولوازم الالوهية فانه الواجب بقوله تعالى
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن كما
في شرح نظم الروية من التوضيح والبرهان الساطع ونص محمد في الجامع
الكبير على كفر من لم يصف الله اذا استوصف ولما كان فيه عسر والله
يريد بكم اليسر قال ابو منصور الماتريدي وشمس الائمة الحلواني ينبغي
ان يستوصف بطريق التلقين كما في سير الملتقط واختاره عامة
مشايخنا كما في المحيط ولو عرف من هو يعتقد على الوصف يحكم بكفره
عند من اشترط الاقرار كما في نكاح المحيط البرهاني وافتوا بكفر من قال

من التوضيح

لا اعرف

وما عرف صفة الايمان كما اشير اليه بادخاله ولوح اليه
بالتعرض للوصف في المقام لشموله لهما لوقوعه في سياق الموصوف
لوصف العدل والاعتقاد في صفاته تعالى الثالث انه ما تمسكو
به من الاحاديث الناهية عن التفكر في صفات الالوهية مادل
على ما روي ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم عنه عليه السلام انه قال
تفكروا في خلق الله كما رواه البيهقي وابو نعيم عن ابن عباس رضي ولا تفكروا في الله صح
الله عنه والاصفهاني عن ابن عمر رضي الله عنه محمول عند على النهي عن
التكفير بمجرد المعقول من غير اخذ من المنقول كما يشعر به التفكر جمعا
بينه وبين الادلة الموجبة للنظر فيها واليه لوح بالتعرض لوجوب
المحبة والبغض المبتني على معرفة اهل الحق الموقوف على النظر
والتفكر كيف وقد دل على فضله وشرف اهله قوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم حيث قرن شهادتهم
على وحدانيته تعالى بالايمان بها والاحتجاج عليها بالحجج العقلية والنقلية صح
بشهادة تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما فسره الجمهور فدل
على فضل علم اصول الدين الباحث عن احوال الصانع والموجب
للتكفير فيه وعن ما روي في سبب نزول اول آل عمران على ان المناظرة
في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وانه

وانّ مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا كما في
التفسير الكبير فاشار في الوجوه المذكورة الى ان غاية الفقه
في الدين وجدوده ارشاد المسترشدين والزام المعاندين وحفظ
قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين والنجاة من العذاب
المستحق للزائغين كما في المقاصد ثم اشار الى كون ادلته ومبناه
وما هو المطلوب من نحوه ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع
السواد الاعظم من الامة فاشار الى الاول وقال في الرسالة واعلم
ان افضل ما عملتم في امور الدين بقرينة المقام وما تعلمونه الناس
الطالبين لتعلم اموره السنة من قول الرسول عليه السلام وفعله
وتقريره في الاعمال وقوله الدال على الاعتقادات والخلفاء
الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وفيه اشارات الاولى
وجه التسمية باهل السنة واليه اشار بانه افضل ما علم السنة
الثانية لزوم الاخذ والتعليم ممن انتسب الى السنة كما بينه بقوله
وانت ينبغي لك ان تعرف من اهلها المنتسبين اليها الذي ينبغي لك ان تعرف
من اهلها ذلك من علمائها ويعلم امور الدين لطالبيها الثالثة ان افضل
ما علم من امور الدين الشامل للفقه في الدين وادلته هو السنة
الكاشفة عن معاني الكتاب ولذا اختص الفرقة الناجية بالاخذ منها

والتنبيه

وللتنبيه على ذلك قدم الاخذ بالسنة وعقبه ببيان الامر المهتدى به
ما جاء به القرآن ودعا اليه النبي عليه الصلوة والسلام بكشفه
وبيانه فقال ولعمري اي واهب عمري ما في الشيء من الاعتقادات
والاراد بابعد واقصى من مرضاة الله عنده ولا اهله اي بمتمسك
من تلك الشيء ولا فيما احدث الناس المخالفون للسلف الصالحين
من الاهواء في الاعتقادات وابتدعوا مع الاراء في اصول الديانات
امر يهتدى به في الاعتقادات ولا الامر المهتدى به المطابق
للحق فيها الا ما جاء به دين القرآن بظاهر نصوصه كما سيتبين و
ودعا اليه محمد عليه السلام بكشفه وبيانه وامره وكان عليه
اصحابه من الاعتقاديات والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات واقتدى
بهم السلف التابعون باحسان واجمعوا عليه زمانا بعد زمان حتى
تفرق الناس وشاعت الاراء المخالفة والتاويلات الزائغة
وفيه اشارة الى ان الدليل النقلي كظواهر النصوص من الآيات تفيد الاعتقاد الاولى م
والجزم في المعتقدات لافادتها القطع بمعنى قطع الاحتمال الناشئ
عن دليل سيما بقرائن تدل على انتفاء الاحتمال وكذا من الاحاديث
المشهورات عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق
المتعددات والقرائن المنضمات فانه العلم القطعي نوعان الحاصل
من قطعي الثبوت المشتمل نقله على ذلك وسمي علم اليقين كالمحكم المتواتر

والحاصل منه غير مشتمل على قرائن خلاف الظاهر وعدم وهو
علم الطمانينة كالظاهر والنص والخبر المشهور فالاول يقطع
جميع الاحتمالات والثاني الاحتمالات الناشئة عن دليل
كما في فصول البدايع واليه اشار بقوله ولا الا ما لا اما جاء به
القران ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه السلام اصحابه
واختاره متقدموا الاشاعرة ونص عليه الاستاد ابن فورك وابو
منصور عبد القاهر البغدادي وقال صاحب الابكار والمقاصد هو
الحق خلافا للمعتزلة ومتاخري الاشاعرة كما في شرح المواقف واستدلوا
بان الدليل النقلي مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير
والناسخ والمعارض العقلي وهو ظنية اما الوجود فلعدم
عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدم فلان مبناها على الا
ستقراء كما في المحصول وفي التنقيحات هذا باطل لانه بعض
اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر والعقلاء لا يستعملون
الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن
القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية
المتواتر اصلا وبينه في التلويح وشرح المقاصد بان من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد
الصرف

الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات وهيئات التراكيب

والعلم بالارادة يحصل بمعونة القراين بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص بمعونة القراين

الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة وفي البعث اذا اكتفي فيه

بمجرد السمع كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو

بكل شيء خلق عليم ونفي المعارض العقلي حاصل عند العلم

بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك لان العلم بتحقيق

احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر على ان الحق ان افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته

لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر

المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بنفيه وقال في نهاية

البدايع والصحيح ان النقلي يفيد اليقين بقراين مشاهدة او متواترة

تدل على انتفاء الاحتمالات وبيانه ان من المنقولات ما هو متواتر لفظه

كالارض والسماء والحر والبرد في معانيها وصرفا كما عدة

ان ضرب فعل ماض ونحو كما عدة رفع الفاعل والمؤلف منه قطعي

الدلالة ثم قد يكون قطع الارادة ايضا لخلوه عن المذكورة

من العدميات فيحصل به علم قطعي كعلمنا بوجود مكة وبغداد فالقدح

فيه بالدليل السفسطة وبدونه عناد فان اراد المشكك ان بعض

ان بعض الدلائل اللفظية لا يفيد اليقين فلو تنازع اوفي
شيئا منها يفيد فشبهة لا تفيد الثانية ثم ان ائمة السلف كالنخعي
والشعبي وعطاء ومكحول واضرابهم ذموا الكلام ومنعوا عن الخوض
فيه لانه كان محمولا على ما احدثه المخالفون لاهل السنة من مبتدعة
القدرية المتشبثة بالفلسفة والشيعة واما لانهم الناشئين
في اواخر زمن السلف الصالحين وعلى المناظرة فيه للغلبة والاعراض
والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه اثبات اصول الدين واليه
اشار بقوله ولا فيما احدث الناس وابتدعوا ويهتدي به
لا مطلق الكلام الشامل لكلام اهل السنة وقواعدهم كما ظن فان
المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسنة وقد سأل عن اصوله جبرائيل
بمحضر الصحابة الاعلام واجاب عنها خير البرية تعليما للدين ومعالم
الاسلام وكان سنيا في جميع المتكلمين من سلف الامة منذ تكلموا
في هذه المسائل مع الخصوم واثبتوا دلائلها في التصانيف لم يزيدوا
على ما في الكتاب من الاشارة الى ذلك بل لم يستخرجوا من قعور تلك
البحور وان غاصت فيها افكارهم عشر ما فيها من درر الحجج وغرر المعاني
والنكت كما في فصل المعجزات من التبصرة النسفية فان الايات
الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على

على المنكرين

داء امثالهم بدع

ظننة السهو

على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة
لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها كما في نهاية
العقول الثالثة انما لا يرجح المذهب الا من الكتاب والسنة دون
التقليد للعامة والارشاد بينا انه ليس الا من المهتدي بالاجماع
بالقرآن ودعا اليه محمد عليه السلام وكان عليه صحابة الفقهاء الا علوم
فما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام
انه قال اذا كان اخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدين اهل البادية
والنساء فقد صرح ائمة الحديث بان سنده واه ضعيف وعلى
تقدير ثبوته يكون امرا بدين جاء به ظاهر الكتاب والسنة ايجابا على
العامة من غير تعرض لنفي النظر للدلائل الموجبة للنظر وما اشتهر
من قولهم عليكم بدين العجائز فلم يثبت من النبي عليه السلام وانما
هو قول سفيان الثوري حين ادعى عمرو بن عبيد المنزلة بين
الايمان والكفر فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك
فسمعه سفيان فقال ذلك مستحسنا له وهو في الحقيقة امر
باتباع ظواهر الكتاب والسنة والاحتراز لان محكماتهما كما استدلت
تلك المرأة ولو حمل على اطلاقه صار التخصيص بالعجائز لغوا كما في الكفاية

لنور الدين البخاري ومثله في المضمرات وشرح المواقف ونقل
السبكي عن ابي القاسم القشيري انه قال في رسالة الرد على
على الكرامية العجب ممن يقول ليس في القران علم الكلام وايات الاحكام
الشرعية تجدها محصورة والايات المنبهة على علم الاصول تربو
على ذلك فلا يجد علم الكلام الا مقلدا او ذو مذهب فاسد قال بكثير
الامام ابن حجر الهيتمي في فتح الاله في شرح المشكاة محل الذم
البليغ والزجر الاكيد ما يؤدي ما يؤدي الخوض فيه الى زيغ او ارتكاب
الشبهة لا تخلص منها له فيها او غير ذلك من المفاسد التي كانت
من اهله من زمن اولئك الائمة واما بعدهم فقد تميز اهل السنة
من اهل البدع وحرد واكبتهم فيه واجتهدوا في قمع البدع فلا يسع في
في زمنه بل هو اكد فروض الكفاية والى ارشاد بقوله وما الامر الاجماع
به القران فانه كما جاء فيه ارشادات الى النظر في ادلة اليقين وايات
منبهة على اصول الدين كما قال علي كرم الله وجهه جميع العلم في
في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال واشار الى الثاني اي كونه دلالته
ومبناه ماخوذة ايضا من اجماع السواد الاعظم المبني على المحكمات
عليه والدلائل العقلية المؤيدات فاشار الى الاول بقوله في الفقه
الابسط والمستند بتخريج ابي يوسف وحماد رحمهما الله تعالى انه قال وروى

رواه

رواه حماد بسنده المتصل وفي الرسالة اشارة الى الاستغنا
عن اسناده لاشتهاره عن ابي هريرة عبد الرحمن بن الصخر
الدوسي رضي الله عنه دعا له رسول الله عليه السلام بعلم لا ينسى
فكان احفظ الناس روى عنه ثمان مائة من الصحابة فروي خمسة
الاف وثلثمائة واربعة وسبعين حديثا عن النبي عليه السلام
انه قال افترقت بني اسرائيل في الاعتقادات على اثنين وسبعين بنو
فرقة متخالفة وستفترق امتي اي المجيب لدعوته ثلثا وسبعين
فرقة متخالفة في اصول الاعتقاد وكلهم في النار ويستحقونه لها لسوء
الاعتقاد الا السواد الاعظم المصيبين فيه واشار الى الكتاب بقوله فيه
وفي المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد انه قال وحدثنا ميمون
بن مهران الجندي من فقهاء التابعين عن ابن عباس عبد الله خير
الامة روى عن النبي عليه السلام الفا وستمائة وستين حديثا
منها اربعون صحيحا منه عليه السلام كما في فتح الباري وكان سنه عند
وفات النبي عليه السلام خمس عشرة سنة على ما صححه احمد بن حنبل رحمه الله
ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله علمني ما ينفع
في امر الدين بدلالة المقام قال اذهب الى العلماء فتعلم القرآن قاله
ثلاثا ثم قال له في المرة الرابعة لما الح في السؤال اقبل الحق واتبعه

ممن جاءك به واوصله حبيبا كان الجائي به لك او بغيضا اي
مبغوضا وتعلم القراءات وملمعه بالميل مع محكماته حيث مال
كما كشف عنه عليه السلام وليسعكم القرآن وما فيه من البيان كما رواه الحاكم
والبيهقي والطبراني وابن عساكر عن معقل بن يسار عنه عليه السلام
لان البيان في المحكمات ولرجوع المتشابهات اليها بخلاف العكس كما في
قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مع قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وقوله لما خلقت بيدي فمن مال الى المتشابهات واجراها
على ظاهرها لم يمل الى المحكمات لعدم امكان جمعهما فلم يكن مائلا مع
جميعه وهو المراد لتبادر المعنى العرفي العام في ذلك المقام وهو جميع
ما بين الدفتين لان القرآن في العرف الكلام هو المعنى القائم بذات
الله تعالى وهو لا يقبل التعلم وفي العرف الاصول بمعنى القدر المشترك بينهما
ولا يحمل عليه لانه عرف مستحدث ففيه ايماء الى المنع عن اتباع المتشا
بالامر بالميل حيث المحكمات المستلزم لتعاضد الادلة النقلية والدلائل
اليقينية المؤيدات فاشار الى مسائل الفقه في الدين القضايا
النظرية الاعتقادية الماخوذة من محكمات الكتاب والسنة واجماع
السواد الاعظم من الامة المؤيدة بالدلائل اليقينية لا من مجرد
العقول كما عليه اهل الاهواء لا سيما غوائل الوهم من بواديها والتباس

الحق

الحق بالباطل في مباديها فمن اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام
به وهدي ومن ترك هداه واتبع [هواه] فقد ضل وغوى وفيه اشارات
الاولى ان الحديث الاول مشهور المعنى مفيد للاعتقاد لكونه
قطعيا رافعا للاحتمال الناشي عن دليل وهو المعنى الثاني في المشهور
فيه كما مر واليه اشار بالاستدلال به في الاعتقاد وصرح الاستاذ
ابن فورك وعبد القاهر البغدادي وغيرهما بافادة المشهور للعلم
النظري اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة و
العلل لان الصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به
ضبط الراوي كما في شرح النخبة للحافظ ابن حجر وذكر انه حسن
ما يقرر به كثرة وجود المتواترات الكتب المشهورة شرقا وغربا
المقطوع بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا اجتمعت على اخراج حديث
وتعددت طرقه تعددا يحيل (التعمل) تواطئهم على الكذب الى اخر الشروط
افاد العلم اليقيني بصحته الى قائله فاشار الى انه لما اعتبر طرق الكتب
المشهورة في التواتر فاولى ان يعتبر في الشهرة بالاولى فهو حديث مشهور
رواه اثنى عشر صحابيا امير المؤمنين علي وسعد بن وقاص
وابن عمر وانس وابو هريرة وابو الدرداء وابن عمرو بن العاص ومعاوية
وابو امامة وصفوان بن عمرو وواثلة بن الاسقع وعوف بن مالك

رضي الله عنهم وخرجه عنهم اكثر من ثمانية عشر صحابيا رواه ابو يوسف ومحمد
عن ابي حنيفة عن ابي هريرة في مسندهما بلفظ المتن ورواه
احمد بن حنبل وابن جرير وابن ماجه وابن ابي حاتم عن انس ورواه
الطبراني عن انس وابي الدرداء وواثلة ابن الاسقع ورواه ابن عساكر
وابن النجار والعدني عن علي بلفظ والذي نفسي بيده لتفترقن
الحنيفية على ثلث وسبعين فرقة فيكون اثنين وسبعون في النار
وفرقة في الجنة ورواه ابن ماجه والطبراني والحاكم عن عوف بن مالك
بلفظ والذي نفس محمد بيده لتفترقن امتي على ثلث وسبعين
فرقة فرقة واحدة في الجنة واثنان وسبعون في النار قيل يا رسول الله
من الفرقة الواحدة قال هم الجماعة ورواه عبد بن حميد عن سعد بن ابي وقاص
بلفظ كلها في النار الا الجماعة ورواه الترمذي والحاكم وابن عساكر
عن عبد الله ابن عمرو بن العاص بلفظ وستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهي انا عليه واصحابي ورواه احمد بن حنبل
وابو داود والطبراني والحاكم عن معاوية بلفظ وان هذه الامة ستفترق
على ثلث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة وهي الجماعة ورواه
ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي والحاكم عن ابي هريرة
بلفظ افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وتفترق النصارى

على

على اثنين وسبعين فرقة وتفرقت امتي على ثلث وسبعين فرقة
ورواه الطبراني والضياء المقدسي عن ابي امامة بلفظ كلهم
على الضلالة الا السواد الاعظم قالوا يا رسول الله من السواد
الاعظم قال من كان على ما انا عليه واصحابي ورواه ابن النجار
عن عبد الله بن عمرو وابو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم
والبيهقي عن صفوان بن عمرو وابي هريرة بلفظ كلهم في النار الا — السواد الاعظم
رضوان الله عليهم اجمعين واجمع العلماء على قبوله وهو من اعلام
الرسالة حيث اخبر بما سيكون فتحقق على ما اخبر وتفرقت اصول الشرعة
الى سبعة المعتزلة والجبرية والشيعة والخوارج والنجارية والمشبهة
والمرجئة وتفرقت فروعها الى اثنين وسبعين فرقة كما في الابكار
والمواقف والملل والنحل للشهرستاني والمراد امة الاجابة كما مر ولا حاجة
للحمل على امة الدعوة كما ظن لعدم انطباق العدد عليها وتعيين — ظن بعض المحدثين منه
الحديث بخلافه للمقابلة ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقا
في النار كما ذهب اليه المرجئة لشمول وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب
الاعمال السيئة واما رواية كلهم في الجنة الا الزنادقة كما ذكرها
الغزالي في فيصل التفرقة والامام الرازي في تفسير سورة الانعام
والقرباغي في حواشي الوصندية فقد صرح بوضعها ائمة الحديث

كالدار قطني وابن عدي والعقيلي وابن الجوزي والذهبي
وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان والسيوطي في اللآلي المصنوعة
مع مخالفتها لما اجمع العلماء على قبوله من الحديث المزبور ولما
اجمعوا عليه من وحدة الحق في المعتقدات ولذا اشتد في المحيط
الرضوي على المخالف فيه الثانية ان الحديث الثاني مبني لاتباعهم
المحكمات وتابعه الديلمي وابن عساكر في رواية عن ابن عباس وروينا
عن ابن مسعود ايضا وروي نحوه الطبراني عن معاذ بن جبل والحاكم
عن حذيفة بن اليمان وابن عساكر عن ابي مسعود بلفظ ان رحى
الاسلام دائرة فدوروا مع كتاب الله حيث داره ورواه ابن ابي
شيبة عن حذيفة عن عليه السلام واتبع ما فيه ثلثا الثالثة انه في الدلالة
على ان استحقاق تلك الفرق للنار بسوء الاعتقاد بدلالة
الحكم دون السواد الاعظم المصيبين فيه اذ الافتراق الى الفرق
المتباينة باصول الاعتقاد المتباينة دون الاعمال السيئة لانها مشتركة
وما به الافتراق غير ما به الاشتراك بالضرورة فلو يصح الا كونها
في سوء اعتقادهم من حيث الضلال لا من حيث الكفر في كلهم بل في
من انكر شيئا من الضروريات فان جمهور اهل السنة لم يكفروا اهل
القبلة من المبتدعة المؤولة في غير الضروريات الدينية كما سيأتي

[illegible]

بيانه

بيانه في فصل حكم أهل القبلة في الباب الثالث وأكفروا الفرق المأول
في الضروريات لأنه ليس كالمأول في الأصول اليقينية لأنه
من النصوص ما علم قطعا من الدين أنه على ظاهره فتأويله تكذيب
للنبي عليه السلام بخلاف البعض كما في شرح التعديل وشرح المقاصد
واتفق على أن أهل القبلة من صدق بضروريات الدين كلها
عند التفصيل وأنه يخرج منهم من أنكر شيئا منها كما في شرح جمع
الجوامع للمحلي أو وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغيار وشد الزنار
ونحوه مما جعله الشارع دليلا عليه أو نسب النقص الصريح إليه
تع كنفي العلم بالجزئيات والقول بالتجسيم كالأجسام كما في شرح
المقاصد وقد أشار الإمام إلى جميع ذلك ببيان الإكفار في ثلثة
وعشرين موضعا من أصوله في ستة منها يرجع إلى الإكفار بنسبة
النقص الصريح إليه تع وفي ستة عشر موضعا يرجع إلى الإكفار بإنكار
ما علم بالضرورة كونه من الدين وفي موضع واحد يرجع إلى الإكفار
بتأويل ما علم قطعا من الدين كونه على ظاهره وبينا عدم الإكفار
للمأول فيما ليس كذلك في أربعة مواضع فليكن ضابطة على ذكر منك
الرابعة أن الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات
الكتاب والسنة في العقائد فإنه المنطبق لما عليه الرسول وما عليه الصحابة

لا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة مخالفة قطعي من الدليل

النقلي والعقلي فان حجج الله تعالى لا تتعارض ولا تتناقض **الخامسة**

انهم متحدون في اصول الاعتقاد وان وقع الاختلاف

في التفاريع بينها اذ لا يعد كل من خالف غيره في مسئلة ما صاحب

مقالة عرفا وما من مذهب من المذاهب الا ولاصحابه اختلاف في

في التفاريع فلو اعتبر مانعا عن اتحاد الفرقة لم يوجد واحدة منها فرقة

كما في النحل وغيرها **وجميع** ذلك انما ينطبق على اهل السنة لانهم

السواد الاعظم المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة المتفقون

في اصول العقائد الاخذون لها من المحكمات دون مجرد العقول كالمعتزلة

ومن يحذو حذوهم لان جعل العقل موجبا ينزع الى التشريع ودون

المنقول عن غير الرسول واصحابه كالشيعة المتبعة لما يروى من أئمتهم

لزعمهم العصمة فيهم **السادسة** انهم المخالفون في الاصول لسائر الفرق

مخالفة كثيرة كمسئلة الكسب والرؤية بلا كيفية وجواز رؤية اعمى الصين

بقّة اندلس وجواز رؤية كل موجود واسناد جميع الموجودات الى الله   بقلة

تعالى وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها وغير ذلك

مما لا يوافقهم فيها غيرهم فان الشيعة يوافق القدرية في اكثر

الاصول ولا تخالفها كما ظن الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة

الصحابي ك

تم

محمد ابن المطهر الحلي رحمه

ثم اشار الى التحذير من المحدثات وبيان كونها من الضلالات الاولى
فيما رواه الامام ابو اسمعيل الهروي والامام تاج الاسلام السمعاني
في الانتصار والامام محي الدين الدمشقي في العقود ثم قال في رواية
الامام ابي عصمة المروزي فما احدث الناس المخالفون للسلف الصا لحين
من الكلام الواقع في مباحث الاعراض والاجسام وما يتعلق بهما من
من الاحكام بمقتضى العقول المشوبة بالاوهام فمقالات الفلاسفة
ومأخوذة مما ترجم ابتداء من كتبهم الموجودة بالشام عليك بالاثر
استمسك بالخبر الثابت عن رسول الله عليه السلام واصحابه عليهم السلام
وطريقة السلف هي في الاصل السبيل المطروق بالارجل استعير
لكل مسلك يسلكه الانسان في فعل محمود او مذموم والمراد مسلك
السلف الصالحين في العقايد قبل ظهور المخالف والمعاند واياك
وكل محدثة في الدين لم يشهد لها اصل من اصول الشرع فانها بدعة
اي تغيير للدين وكل بدعة ضلالة فالحمل باعتبار الوصف المعروف شرعا
نظير قوله تعالى في ترجيح رواية ابن مسعود وعبد الله كما في فتح القدير
وحمل عليه في وجه قوله تعالى والسابقون السابقون كما في الكشاف والبدعة
في الاصل انشاء شيء بلا احتذاء واقتداء يعم الحسن والقبيح غلب
في الثاني شرعا وصار خاصا بانشاء شيء في الدين بزيادة فيه ونقص بغير اذن

من الشارع قولا او فعلا صريحا واشارة كما في المفردات والفتح
المبين للهيثمي وتقسيمها في الفقه الى الحرام وهو ما ذكر والمكروهة
كزخرفة المساجد والمباحة كالتوسع في المباحات والمندوبة
كاحداث المدارس والواجبة كادلة المتكلمين في الرد على الزائغين
انما هو باعتبار الاصل وفي الشارة الاولى انه ما احدثوه من الكلام
المخالف لاصول الاسلام مبني عليها وهي في اصولهم المختلفة التي
بنوا عليها الاحكام واليه اشار بذهاب الاحداث والمقالات الثانية
انه ماخوذ مما ترجم من كتب الفلاسفة غير راجع الى الملة واليه اشار
بقوله ثم فشا مقالات الفلاسفة الى قوله واياك وكل محدثة فانها
بدعة واول من ترجمها من كتبهم الموجودة بالشام عبد الله بن
المقفع في ولاية عبد الملك بن مروان كما في معيد الجدل لعبد القاهر
البغدادي وتاريخ الحكماء للشهرزوري وللصحيح عنها احرق عمرو
ابن العاص كثيرا من كتبهم في فتح الاسكندرية بامر امير المومنين
عمر رضي الله عنه كما في المناقب للكردري وكتب السير الثالثة ان السلف
كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام اهل السنة
المبني على الكتاب والسنة بل يميزونه بتسميته بالفقه الاكبر
واصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره واشار اليه بيان المحدث

بالكلام

بالكلام في الاعراض والاجسام والحث على الاستمساك بالاثر

وهو طريقة السلف واهل السنة من الخلف والثاني فيما قال في

في الفقه الابسط والمسند بتخريج حماد والحسن بن زياد انه قال

حدثني حماد عن ابراهيم النخعي عن علقمة بن قيس النخعي الكوفي خال ابراهيم

النخعي تابعي جليل عن ابن مسعود عبد الله ذي الهجرتين احد العبادلة

عند الفقهاء روي عنه عليه السلام ثمانمائة وسبعة واربعين

حديثا عن النبي عليه السلام انه قال من احدث حدثا مغيرا بزيادة

او نقصان من غير اذن من الشارع صريحا او دلالة في احكام

الاسلام من الاعتقادات والاعمال فقد هلك واستحق النار

وهو بمنزلة الهلاك اي بطلان الشيء وعدمه من العالم كما في المفردات

ففيه مبالغة في الوعيد لافتراق المحدث في الاسلام شرا لمباشرة

والتسبب المزيد ومن ابتدع وانشا بدعة في الدين فقد ضل

اي سلك غير الطريق المطلوب منه وعدل عن الطريق المستوي ومن ضل

فهو في النار واستحقها سواء كان ضلالة مما يكفر بها كانكار الضروري

منه او مما يبدع به كانكار القطعي منه كما فصل بيانه وحدث باسناد

المذكور انه كان ابن مسعود يقول ويكرر في وصاياه ما صدر عن مشكاة

النبوة في النصح البالغ للامة فانه كان يقول النبي عليه السلام في خطبته

كما رواه مسلم ان شر الامور اي المضر للذي بين عنه من العقايد
والافعال والاقوال محدثاتها التي لم يشهد لها اصل من اصول
الشرع وكل محدثة كذلك بدعة وتغيير للدين وكل بدعة
ضلالة وفقدان المطلوب من الدين وكل ضلالة في النار و
قياس مركب من الشكل الاول ينتج كل محدثة في النار يعني صاحبها
من فاعل ومتبع كما في الفتح المبين وقال بعد الطبراني والبيهقي
فرواه عن ابن مسعود رضي الله عنه ورواه احمد بن حنبل ومسلم
والنسائي وابن ماجه والطبراني رحمهم الله عن جابر بن عبد الله رضي
واحمد وابو داود والترمذي وابن ماجه وابن جرير والحاكم
والبيهقي وابو نعيم عن العرباض بن سارية رضي الله عنه وروي
صدره عن عمر رضي الله عنه الضياء المقدسي واللالكائي وابن
عبد البر وفيه اشارة الاولى انه مما ينبغي حفظه واذاعته فانه
اصل عظيم في ابطال جميع المنكرات واحداث الضلالات فهو
موجود من جوامع كلمه عليه السلام ومبين لقوله تعالى ان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله واليه اشار
بقوله وكان ابن مسعود يقول الثانية انه ما احدث وخالف كتابا
اوسنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة وما احدث من الخير

ومن غالف

ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة واليه اشار لفظ
الحديث الاول من احدث حدثا في الاسلام ولفظ الثاني
ان شر الامور محدثاتها الثالثة ان يشهد له شيء من ادلة الشرع اوقوا عن
صراحة او التزاما مقبول شرعا كعموم المعاونة على البر والتقوى
للتصنيف في جميع العلوم النافعة على اختلاف فنونها وتقرير قوا عرها
وكثرة التفاريع ونصب الادلة كما في فتح الباري والمفتح المبين واليه
اشار بتخصيص الشر بالمحدثات فمن عموم المعاونة تفريعات اهل تفريعات
السنة ونصبهم الادلة لاخذها من النقليات لكن بما لم يسلم عن المعارضة
الظاهرة في التفاريع الخلافية بين ائمة اهل السنة كما اشير اليه
من الكشف وغيره لم يجز التبديع للمخالف فيها باتفاق الائمة ولذا
وافق كثير من كل فرقة للاخرى في كثير من الخلافيات كما في التبصرة البغدادية
وشرح المقاصد وغيرهما ولنتنبه عليها اجمالا للظبط والتحصيل
والصون عن الوقوع فيها في التفصيل فنقول الخلافيات بين جمهور
الماتريدية والاشعرية ان الوجود والوجوب عين الذات في
في التحقيق وهو الحق كما في المواقف واختاره الاشعري خلافا لهم كما
سيأتي في الباب الاول والاسم اذا اريد به المدلول عين المسمى ولا تنقسم
كالصفات الى ما هو عين والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره

كثير منهم كما سيأتي في الباب الثاني ويعرف الصانع بصفاته حق
المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كما في المنايح للامدي كما سيأتي
في الباب الثالث وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين
اي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره
الحارث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي كما سيأتي في الباب الثالث
والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني
والاستاذ وكثير منهم والسمع بدون جارحة صفة غير العلم وكذا
البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك
الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شانه تعالى كما سيأتي في الباب الثاني
وليس احساس الشيء باحدى الحواس علما به بل آلته والعقل ليس علما ببعض
الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال
معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحكم والقدرة
والارادة وكونه محدث العالم وتنزهه عما لا يليق به من العلم كما يجب بعد
بلوغ البعثة معرفة كونه مرسلا للرسل مبينا لصدقهم بخلق المعجزة
على يديهم وكونه مخاطبا للخلق في تعاليمه كلها فوجوب التصديق بتلك
المعجزة وحرمة التكذيب بها بالاستدلال بعد البعثة وبلوغ الدعوة
والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب على التصديق به والقبيح بمعنى

استحقاق

استحقاق الذم والعقاب على التكذيب بها عنده اجمالا عقلي
اي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه المدة كما في
التوضيح وفصول البدايع لا بايجاب العقل الحسن والقبح ولا مطلقا
كما زعمت المعتزلة اما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه
بالنار فشرعي واختار ذلك الامام القفال الشاشي والصيرفي
والحليمي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد وبعض متقدميهم
كما في القواطع للامام ابي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير
وهو مختار الامام القدوسي كما في التبصرة البغدادية ولا يجوز
نسخ ما لا يقبل حسنه او قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر
واختاره المذكورون والحسن والقبح مدلول الامر والنهي فيما يدرك
عقلا ومطلق عند البعض بحكمة الامر الناهي كما سيأتي كله في الباب الاول
والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة
والقبح بمعنى كونه بحيث يدرك به عدم اشتماله على ذلك عادة لما يتصور
لا يفعل صح
ان يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما في التبصرة والتعديل
والتسديد وكل ما نص بحسنه تعالى فهو حسن اجماعا وسيأتي التصريح
به في فصل الرد على المرجئة في الباب الثالث ويستحيل عقلا نقصانه تعالى بالجود
وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته

للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما في التنزيهات ولا يجوز التكليف
بما لا يطاق لعدم القدرة او الشرط واختاره الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني كما في التبصرة وابو حامد الاسفرايني كما في
شرح السبكي لعقيدة ابي منصور وافعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم
تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره
صاحب المقاصد ووفقهما وهم كما في كاشف الطوالع كما سيأتي في الباب
الثالث ويأول المتشابهات اجمالا ويفوض تفصيله الى الله تعالى
للقاطع في التنزيه عن ارادة ظواهرها مع عدم القاطع في التعيين
وهو مذهب كثير من السلف كما في الموقف وهو احدى الروايتين عن
الاشعري واختاره الحارث المحاسبي والقطان والقلانسي كما
في التبصرة البغدادية كما سيأتي في الباب الثاني ولا يسمع الكلام
النفسي بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كما في التبصرة
للامام ابي المعين النسفي والنسفي ما ذكره الله في الازل بلا صوت ولا حرف
كما في الارشاد للامام ابي الحسن الرستغفني وهو مذهب السلف كما في
في التبصرة النسفية وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كما
في المنايح وكثير من الاشاعرة كما في الصحايف كما سيأتي في الباب الثاني
والرؤيا نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهد

والنفسي ع

نسأله

مثاله كما في المسايرة وبداية الماتريدية والتيسير واختاره مالك
والشافعي والاستاذ ابو اسحاق وامام الحرمين كما سيأتي في الباب
الثاني والدليل النقلي يفيد اليقين عند التوارد على معنى واحد
بالطرق المتعددة والقرائن المنضمة واختاره الاستاذ ابن فورك
وعبد القاهر البغدادي وصاحب الابكار والمقاصد وكثير من متقدميهم مهم
كما مر وسيأتي الاشارة في الباب الاول والمحبة بمعنى الاستحسان مطلق لا
الارادة فلا يتعلق بغير الطاعة واختاره كثير منهم والاستطاعة
صالحة للضدين على البدل واختاره الامام القلانسي وابن سريج
البغدادي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في
المواقف واختيار العبد مؤثر في الاتصاف دون الايجاد فالقدرتان
في محلين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير اصلا واختاره
الباقلاني كما في المواقف وهو مذهب السلف كما في الطريقة للمحقق البركوي
واختار الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وامام الحرمين في قوله الاخير
ان اختياره مؤثر في الايجاد بمعاونة قدرة الله فلا يجتمع القد رتان
المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة
بالمساواة من جميع ما يستوي المتماثلان فيه وان لم يكن من كل وجه كما
سيأتي في فصل الاستطاعة من الباب الثالث ولا يزيد ولا ينقص

الايمان اي التصديق البالغ حد الجزم واختاره امام الحرمين و
والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي وغيره وليس مشتركا
متفاوت الافراد قوة وضعفا فانه في التصديق بمعنى العلم وهو شرط
للتصديق بالكلام النفسي المعتبر في الايمان كما في التعديل والمسايرة
على ما اختاره الاسفرايني في رواية والباقلاني وكثير منهم كما في المسايرة
وغيرها فالتفاوت في العصر الاول بزيادة المؤمن به وبعده بحسب
الكيفيات من الاشراق واستدامة الثمرات ويعتبر ايمان النائي عن العمران
تقليدا للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والعطائي
والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي
ولا استثناء في الايمان لوجود اعتبار الحال ايهامه الشك ولو باعتبار المآل
واختاره الباقلاني والاستاذ وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية
والشقي في الحال قد يسعد وبالعكس واختاره الباقلاني والاستاذ
وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد
وبالعكس واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي ونعم الكافر في الدنيا
لعدم كونها نعمة في الحال ولا يكلف الكافر بنفس العبادات لعدم مقصود
التكليف في الحال ونقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كما في شرح
المقاصد والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكبائر

مطلقا

مطلقا واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد في الفروع يخطي ويصيب والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ ابو اسحاق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير كما سيأتي في كلمه في فصول الباب الثالث وتصح امامة المفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كما في المواقف والموت قسم بانه الحيوة كما في فصول البدائع وعدم الحيوة عما من شانه او عرض يخلقه الله وجودي كما في التبصرة النسفية واختاره القلانسي كما في التبصرة البغدادية والاعراض لا تبقى زمانين واختاره الامام القلانسي وهو احدي الروايتين عن الاشعري كما في المواقف كما سيأتي في كلمه في الباب الثالث فهذه خمسون مسئلة خلافية في التفاريع مع الكلابية ذهب الجماهير الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الاشاعرة بفصل ان شاء الله تعالى في محله كل منها بنقل ودليله المستفاد من كلام الامام في كتبه باحد وجوه الاستفادة من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ومن مفهوم المخالفة فانه معتبر اكثريا في الرواية عندنا كما في حدود النهاية شرح الهداية

الباب الاول في معرفة الله تعالى بالاستدلال وبيانه الايمان له جمالي

به نوح وقدمه في الفقه الاكبر والابسط لكونه اصل الاعتقادات
ولما كان تمام العلم بالادلة وكان البحوث عنه في الباب ثابتة
بالحديث المشهور الكاشف عن الاصول الاعتقادية لاهل السنة
الوارد في السنة العاشرة قبيل حجة الوداع باستفسار جبريل
بمحضر الصحابة عن خير البرية لكفايتهم في المهمات لما امتثلوا النهي
عن اكثار السؤالات ولكون البيان بالسؤال والجواب اثبت في الطويات
اثره على الدليل العقلي وقدمه تنبيها على اصل اهل السنة عن الاخذ
من الكتاب والسنة وقال في الفقه الابسط والمسند بتخريج ابي يوسف
ومحمد والحارثي وطلحة وابن خسرو والبلخي والانصاري والكلاعي
رحمهم الله انه قال حدثني علقمة بن مرثد بالمثلثة الكوفي الحضرمي
روى عن عطاء وسليمان وعبد الله ابن بريدة وامثالهم
وروى عنه الثوري وامثاله عن يحيى بن يعمر وزان ينصر ابي سليمان
في فقهاء التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وبالاسود الدؤلي
عن ابي عبد الرحمن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما من فقهاء الصحابة
ومن زهادهم افتى في الاسلام ستين سنة وروى عن رسول الله
عليه السلام الفا وستمائة وثلثين حديثا انه قال مؤكدا للخبر بيان
الحال كنت الى جنب رسول الله عليه السلام لقرب منزلة عنده اذ دخل

علينا

علينا رجل في الصورة والتنوين للتعظيم لانه علم في حين الرؤية
او للتنكير فهو حكاية حال ماضية والتصور بصورة الرجل بانضمام
الاجزاء وتكاثفها فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود الى هيئته
الاصلية كما قاله الامام البلقيني وغيره دون افناء الزائد من خلقه
واعادته كما قال امام الحرمين او عدم رؤية الزائد منه كما قال
العسقلاني والكوري لعدم الدليل عليه ورواية النسائي في طريق
اي فرد في صورة دحية الكلبي يخالفها جميع الروايات في فتح الباري
انه وهم لان دحية معروف عندهم وقد قال عمر رضي الله عنه ما يعرفه
منا احد حسن اللمة بكسر اللام وتشديد الميم الشعر الذي يلم
بالمنكب متعمما للتأدب بعضه نحسبه من رجال البادية اذ لا يعرف
في البلديين فحكي فتخطى رقاب الناس الى مجلس الرسول فوقف
بين يدي رسول الله عليه السلام وفي حكاية الحال مع التأكيد المقال
بيانه لاستكمال الادب لامولى لنا فقال يا رسول الله ما الايمان
سأله عن شرح ماهية لا شرح لفظه او حكمه فان اصل ما انما يسأل
بها عن الماهيات وهي في اللغة مطلق التصديق وامن امن وزان افعل
لا فاعل ولا الحادى في مصدره فعال وهمزته للتعدية كان المصدق
جعل الغير امنا من تكذيبه والصبرورة كانه صار ذا امن وزانه تكذيبه غير

ولتضمين معنى الاعتراف والاذعان يعدى بالباء كما في فتح
المبين وفي الشرع تصديق واقرار بما علم بالضرورة مجيء الرسول المختار
به اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا كما يشير اليه الامام وصرح
اليه به في التلويح وفصول البدايع ولذا قال مجيبا له عن ماهيته
مع بيان متعلقه من المؤمن به عند الحاجة الى الاجمال فوجه
لحصول شرح الماهية في ضمنه وله لكونه الحق بالتعليم هو شهادة حصل
اي اقرار وتصديق لانه في اللغة قول صادر عن علم بمشاهدة بصر
او بصيرة كما في المفردات سواء كان الاقرار بلفظ اشهد او شهدت او اقر
او آمنت او اعلم او علمت او بغير العربية مع احسانها او بترك الفعل
كما دل عليه الاطلاق وصريح قوله السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله فلم يثبت التعبد من الشارع اشهد ان لا اله بلفظ
الا الله والقول الجامع المندفع عنه الموانع في معناها انه لا معبود
مستحق للعبادة الا الواجب لذاته في الواقع كما في الاصول للفاضل
عصام الدين حيث نفى استحقاق العبادة والالوهية عن جميع
ما سوى الواجب لذاته في الواقع نفيا عاما للوجود والامكان مفهوما
من الاطلاق ويثبت الوجود له نوع بطريق اليها لاستلزام الوجوب
وكذا استحقاق العبادة والالوهية للوجود ويرد خطاء المشرك والمعطل

ومعتقد

ومعتقد الامكان فانها كلمة جامعة صادرة من الكل مدار الايمان

ويناسب ما ذهب اليه جمهور الائمة الحنفية ومحققو علماء العربية

من اثبات حكم المستثنى بطريق الاشارة بان اخرج المستثنى قبل

الحكم لتكون نصا قصدا ثم حكم بالنفي مشتملا على البا في اشارة الى ان الحكم

في المستثنى خلاف حكم الصدر ويفيد جواز ابدال لفظ البارئ

والرازق والرحمن والمحيي والمميت من الاعلام المختصة بالعلية

بالواجب تعالى كما قال الهيتمي ولا يظهر منعه كما ظن وفيه اشارة

الاولى انه لا يرد على المشهور من تقدير الوجود انه ان اريد المعبود

مطلقا لم يستقم نفيه لوجوده وان اريد المعبود بالحق لم يستقم

استثناؤه لا لاستغراقه باستثناء الكلي كما في حواشي التوضيح واليه يشير

بتقدير لا مستحق للعبادة الا الواجب ولا يحتاج الى الدفع بان الاله

كلي انحصر نوعه في الشخص والله علم شخصي فهو حصر للكلي في الفرد

ردا لاعتقاد المشركين عدم الانحصار فيه كما في المطول الثانية انه

لا يرد عليه ان العلم الشخصي ما وضع لشيء بشخصه فلا يجري في اسم الله

لعدم ملاحظة بشخصه حين الوضع ولعدم العلم بالوضع كذلك

للمخاطبين وانما يفهم منه معنى مشخص في الخارج بعنوان منحصر فيه ولا

الى الدفع بان المراد بالشيء بشخصه كونه متعينا بحيث لا يحتمل التعدد

المستثنى بالخ

متلونا

طنة الشيخ علي القاري هنا في شرح المشكوة

من الكلي الخ

بحيث

معنى

لذاته نخ

بحسب الخارج ولا يطلب منع العقل بمجرد تجويز الشركة فيه فان
الواضع هو الله تعالى واليه اشير بقوله الا الواجب في الواقع وسيأتي
التصريح به الثالثة انه لا يرد عليه انه وان كان للفرد الموجود منه فلو
يحصل في عقولنا الا بمفهوم الواجب لذاته والمتصف بمحتمل التعدد
كالاله بحق فلم يحصل بالاستثناء اثبات ما هو المطلوب على وجه يفيد التوحيد
واليه اشير بقوله في الواقع الرابع انه لا يرد ما ظن من ان الا لو حمل على الاستثناء
يصير التقدير لا اله يستثنى منهم الله ولا يكون نفيا لالهة لا يستثنى
منهم الله بل اثباتا لها عند القائل بمفهوم المخالف فهو بمعنى غير واليه
اشير بذكر الاخر اليقين فائدة الاستثناء ليس في صفاو على تسليمه فهو
كاشف لمفهومه في الواقع فلو تخصيص ولا مفهوم مخالف مع انه لم يعتبر
كليا من علماء العربية غير ابي عيسى وهو ضعيف وان لا لنفي الجنس
وحينئذ هو شامل لجميع الافراد فيكون نفيا لجميع افراد الجنس الالهة
التي يستثنى منهم الله ولا يبقى شيء من الهة لا يستثنى منهم الله حتى
لا يكون منفية او مثبتة ولذا ذهب ابو البقاء وغيره الى انها للاستثناء
وانه لو حمل على غير يكون المعنى على نفي المغايرة وليس مقصود ولذا لم يجب
كون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى نفي استحقاق العبادة
والالوهية عما سوى الله على نفي مغايرة الله عن كل اله ولا ان يكون خبر الا مع

في

ظنه الامام الرازي في شرحه

فيكون نفيا لالهة يستثنى منهم الله صح

كونها

لفظ لا

لا ح

في الحمل

مع اسمها باعتبار كونهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه
لفوت المحل والخامسة ان الاستثناء بدل من اسم لا على المحل
كما ذهب اليه الجمهور واليه يشير الرفع ولا يرد عدم صحة الحلول محل
الاول لعدم اشتراطه عند المحققين ولذا جوزوا البدلية في قوله
تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وقولهم اكل الا رغيفة جزاء منا ويجوز
ان يكون بدلا من الضمير المستكن في الخبر المحذوف الراجع الى اسم
لا او بدلا من الاسم مع لا لانهما كالشيء الواحد كما قالوا فيكون من بدل
الكل من الكل لفظا فلا يرد انه ليس من اقسام البدل ولا يرد عدم استقامة
البدلية لان البدل هو المقصود بالنسبة والنسبة الى المبدل منه سلبية
لانه انما وقعت النسبة الى البدل بعد النقض بالا وهو على طريق الانشاء
وان محمدا عبده ورسوله الى الخلق جميعا كما دل الاطلاق لهدايتهم
وتكميل معاشهم ومعادهم المؤيد بالمعجزات الدالة على
صدق دعواه كما دل مفهوم الرسالة عرفا وهي بالغة الفا كما بينها الزا هدي
في المجتبى بل ثلثة الاف سوى القرآن كما في الخصائص الكبرى للسيوطي
واعظمها القرآن المعجز ببلاغته العظيم الشأن دينا وحكمه الباهرة
البرهان الباقي على مر الازمان الناسخ دينه لجميع الاديان فاعجازه من جهة
اللفظ والمعنى كما صرح به الرازي والبيضاوي في سورة يوسف وفيه

اشارات الاولى ان الاطلاق مشير الى عموم رسالته للثقلين
ولا يعم الملك كما صرح به الحليمي ونقله البيهقي والقاضي عضد الدين
في تفسيره الرازي والبرهان النسفي عليه الاجماع وسيأتي تحقيقه
وفي تفسير
في محل اشارته ولا بد في التصريح بالعموم في ايمانه من خصها بالعرب
من اهل الكتابين كما لا بد في ايمان منكر بعض الضروريات من الحكم
في التصريح بحقية ما انكرها كما في فتح المبين وفي البزازية والظهيرية
ان اتى بكلمة الشهادة على العادة لا تجديه ما لم يرجع عما قاله لان
باتيانها على العادة لا يرتفع الكفر الثانية ان الوصف بالعبودية
في رواية الفقه الابسط المراد بها كمال العبودية والانقيادية المستفاد
من الاضافة العهدية في مقام التوصيف مشير الى عصمته عن جميع الكبائر
وعن الصغائر عمدا وتابعه فيه مالك ومسلم والترمذي وابو داود
والنسائي الثالثة ان البيان مشير الى اشتراط مجموع الشهادتين في الايمان
فلا يكفي الاولى كما ظن قيل ولا الاخر وتوهم منه لكل منزلة المصدر
ظنه بعض الشافعية مطلقا
بقرينة العطف او الناصب محذوف بلا تمكنه بانهم اجسام نورانية مبرات
عن الكدورات الجسمانية والذكورة والانوثة قادرة على التشكل بالاشكال
المختلفة سفراء الله الى انبيائه صادقون في تبليغ احكام عباد الله لا كما
زعم المشركون من قاد لهم مكرمون لا كما زعم اليهود من تنقصهم لا يعصون الله
كون

١٦ مرهم

ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وتأويلنا دينت الجمع او المبالغة
جمع ملك على غير قياس او ملاك من الالوكة اي الرسالة فخفف بالنقل
والحذف وفي صيغة الكثرة اشارة اليها كما ورد ما من موضع
قدم في السماء الا وفيه ملك من الملائكة ساجدا وراكع وما يعلم جنود ربك
الا هو وكتبه بانها كلام الله تعالى انزلت على بعض رسله بالفاظ
حادثة على لسان الملك او نقوش في الالواح دالة على كلامه الازلي
القايم بذاته تعالى فانه انزل منها عشر من الصحف على آدم وخمسون
على شيث وثلثون على ادريس وعشرة على ابراهيم والتورية على
موسى والانجيل على عيسى والفرقان على محمد عليه وعليهم الصلوة والسلام
ورسله اي الى عباده لهدايتهم الى الحق وتكميل معاشهم ومعادهم
وعدتهم مائة الف واربعة وعشرون الفا المبلغون للاحكام
المعصومون عن مخالفة امره بارتكاب كبيرة مطلقا وكذا صغيرة
عمدا وفيه اشارات الاولى ان المراد بالرسل ههنا الانبياء على الترادف
فانه احد المعاني كما في الشفاء على ما بينه رواية النبي ههنا فيما
اخرجه ابن عساكر عن عبد الرحمن بن غنم الاشعري لوجوب الايمان بالجميع
الثانية ان المراد بهم البشر كما قال الاضافة العهدية فانها الاصل
فيها عند الاصوليين اذ لم يكن من الجن نبي كما ذهب اليه الجمهور وحملوا

قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم على ما يعم الكل
وقالوا رسلهم رسل البشر كما دل قوله تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم
منذرين وقوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى الاية
لان ظاهره انهم كانوا يهودا ولذا لم يقولوا من بعد عيسى مع تاء
خره كما قال التسهيل وغيره ولا من الملك وما ورد في الرسالة فيهم
محمول على المعنى اللغوي كما دل عليه تفريقهم للرسول ونص عليه في حواشي
النسفية لعصام الدين وغيره الثالثة ان اجمال عدد الكتب
والرسل مشيرا الى كفايته في مقام الاجمال ولقائه اي برؤيته
تعالى في الاخرة بمعنى الانكشاف التام بالبصر بلا مقابلة ولا مسافة
بينه تعالى وبين المؤمنين الرائين على ما فسره الائمة وهو تفسير اهل السنة
كما في شرح الكشاف للقطب وفي المقاصد ان النظر الموصول بالى
اما بمعنى الرؤية او لزوم لها او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء تشهد
النقل والاستعمال والعرف ووافقه في رواية اللقاء مالك والبخاري
ومسلم وابو داود والنسائي عن ابي هريرة وابي ذر رضي الله عنهما وتفسيره
بالمعنى او الانتقال الى دار الجزاء كما ظن جعفر وصرف عن الظاهر
ومستدرك بقوله والبوم الاخر من ايام الدنيا واخر الاوقات المحدودة
وهو من يوم الموت الى اخر ما يقع في القيمة من سؤال الملكين ونعيم القبر
او عذابه

ظنه بعض المحدثين وتبعهم الشيخ علي القاري

او عذابه والبعث والجزاء والحساب والجزاء الميزان والصراط و
والجنة والخلود فيها والنار وخلود الكفار فيها كما ذكره جمهور
الشراح على ما بينه ما ورد في رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه
وتؤمن بالبعث بعد الموت وتؤمن بالجنة والنار والميزان رواه
البيهقي في البعث وابو القاسم اللالكائي في كتاب السنة و
وفي رواية عبد الرحمن بن غنم الاشعري وبالموت والحياة بعد الموت
والحساب والميزان والجنة والنار رواه ابن عساكر وكذا في
رواية البخاري وغيره عن ابي هريرة رضي الله عنه فاليوم مجاز
عن الوقت الممتد الكثير كما في التيسير في تفسير قوله تعالى يوم تأتي
السماء بدخان مبين كما يتجوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره مجازا مشهورا كما في الاصول **والقدر**
اي وان تؤمن بتقدير الاشياء اي بان الله تعالى قدر الخير والشر
قبل خلق الخلق وان جميع الكائنات متعلق بقدره وهو عند
السلف من الصفات المتشابهة وعند المتأخرين من الماتريدية
يؤ الى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه كما في الارشاد يرجع
والتبصرة وعند الاشاعرة القضاء هو الارادة الازلية المقتضية
لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة
بالاشياء في اوقاتها المخصوصة وهو تفصيل قضائه السابق بايجادها

في المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والاثبات كما ذكره
البيضاوي في شرح المصابيح وغيره خبره وثمة بدل الكل
والرابطة بعد العطف وفيه توضيح مع التأكيد لتكرير العامل
مفيد للتعميم كله من الله اوكائنا منه بعلمه وقضائه فقال
السائل صدقت فيما قلت وبلغت فتعجبنا من تصديقه رسول
الله لان تصديقه رسول الله و يدل على خبرته بالمسئول عنه وكذ
سؤاله مع جهل اهل البادية بالاحكام الدينية فساغ التعجب
وهو انفعال النفس من الشيء الذي وقع خارج العادة فقال
يا رسول الله ما شرائع الاسلام الشرعية في الاصل المورد الى
الماء نقل الى الاحكام الجزئية تهذيبها الماء مورده معاشا التي ح
ومعادا لكونها مورد الماء هو سبب الحيوة الابدية سواء كانت منصوصة
من الشارع او راجعة اليه ولذلك قال تع لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا والنسخ والتبديل يقع فيها او يجوز فيطلق على
الاصول الكلية اطلاقا شايعا كما في كشف الكشاف والاسلام
في الاصل الطاعات والانقياد فيلزم باعتباره الايمان
نقل الى الانقياد في الاعمال الظاهرة ومشروعيتها بلا ذم
الايمان وفيه كان نسبة الاسلام اليه كالظهر مع البطن ولم
يعتبر بدونه كما في فتح الباري وروايتهم الشرايع عنه حيث الامام
ابو يوسف

ابو يوسف ومحمد والحارثي وابن عبد الباقي الانصاري
وطلحة بن محمد الكلاعي وابن خسرو والبلخي في مسانيد الامام
وهم ائمة الحديث وثقات المقام فلا يصح ما ظن انه لم يصح عن احد
من ائمة الحديث والمسئول عنه الاصول دون جميع الجزئيات بدلالة
مقام السؤال فيطلق على ما بينه الرسول فقال اقام الصلوة اي
المكتوبة على ما بينته رواية مسلم اي الاتيان بها محافظا على اركانها
وشروطها من التقويم والتعديل والمداومة عليها من الادامة
اي الملازمة والاستمرار او حمله على ما يقوم اليها او يقيمها
من الاقامة اخت الاذان كما ظن بعيد لغة ومعنى والصلوة
في الاصل الدعاء بخير نقل الى افعال واقوال مخصوصة غالبا
مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كذلك فدخلت صلوة الاخرس
والمومي وقد يطلق على الاصل فيصير مجازا عرفيا تنبيها للداعي
في تخشعه بالمصلي وقيل ماخوذة من الصلوة وهو عرق متصل
بالظهر يمتد منه عرقان في الوركين يقال لهما الصلوين لانهما يتحركان
اذا ركع المصلي وسمي ثاني خيل السباق مصليا لاتيانه مع صلوي
السابق وايتاء الزكوة هي لغة النماء والتطهير نقل الى المخرج من الانعام
والنقدين والحبوب وغيرها لانه انما يوخذ من نام ببلوغه النصاب كاملا

ظنه الشيخ الهيثمي في الفتح المبين منه

فائدة

قاله الشيخ ابن حجر الهيثمي في فتح المبين منه

بل نهبه بعض الشراح منه

عن الخبائث المعنوية وصوم في الاصل مطلق الامساك نقل الى
امساك مخصوص مفترض في شهر رمضان سمي به لانهم لما ارادوا
وضع اسماء الشهور وافق اشتداد حر الرمضاء فيه كما قيل ظ ص
لكنه مبني على كون اللغات غير توقيفية والاصح خلافه وقد روى
الديلمي وابو الشيخ عن انس رضي الله عنه عنه عليه السلام انه قال سمي
رمضان لانه يرمض الذنوب وفي رواية مسلم وبصوم رمضان
وفيه دليل على عدم كراهة اطلاقه وانه ليس من اسمائه تعالى كما ظن و
وما ورد فيه اثر ضعيف من اطلاقه عليه ما دول كما في قولها ان
الدهر هو الله وحج البيت الحرام اي قصده باعمال مخصوصة في
وقت مخصوص لمن استطاع اليه سبيلا اي طريقا تمييز عن
نسبة الاستطاعة فاخرج عنه العاجز ليكون اوقع والمراد الا
الاستطاعة الجاذبة من سلوكه اسبابه من الزاد والراحلة
الوسط وسلامة الالة ومن امن طريق غالبا في حق الافاقي ففيه
اشارة الى انه بالعجز عما ذكروان قدر على المشي لا يكون مستطيعا
والى انه يسقط بعدم الاستطاعة بخلاف نحو الصلوة والصوم
والاغتسال بجميع اعضائه عند قدرة استعمال الماء لسقوطها الى
بدل عنه عند عجزه عن الجنابة المؤدية الى تعفن البدن المؤدي للهلاك

كما في

كما في الشمني وسميت بها لكونها سببا لتجنب الصلوة في حكم الشرع
كما في المفردات وذكره في المقام لمزيد الاهتمام فانه بقية من دين
ابراهيم على نبينا وعليه السلام كما في شرح الجامع الصغير للمناوي
ولتوقف الصلوة عليه لوجنبا يقدر على الاستعمال وتابعه في رواية
الاغتسال عن الجنابة ابو داود والترمذي والدار القطني وابن
حبان رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضي الله عنه والتاج السبكي عنه وعن
ابن مسعود والبيهقي واللالكائي عن عمر رضي الله عنه وفي اكثر
الروايات ذكر بدله التشهد ثم لكنها دخلت في الايمان فلم تذكر في بناء
الاسلام في حديث ابي هريرة وابي ذر ايضا فقال السائل
صدقت فتعجبنا وازداد وا تعجبنا لتصديقه رسول الله
في بيان المسئول عنه كانه اي السائل يعلمه مع خفائه على اهل البادية
فقال يا رسول الله وما الاحسان اي الايقان والاتقان في الايمان
والاسلام كما في شرح مسند الامام الاعظم لدلالة سياق الكلام
وكونه معهودا بينهم لذكره في الايات الكثيرة نحو قوله تعالى بلى من اسلم
وجهه لله وهو محسن ان الله يحب المحسنين هل جزاء الاحسان الا
الاحسان كما في فتح المبين ولذا حمل على الرسول عليه السلام وقال المجيب
ان تعمل لله يعني ان تطلب لطاعة بعمل القلب والجوارح وتبعه التاج السبكي فيه وفي رواية

باطلاقه

البخاري عن ابي هريرة ولابي داود الطيالسي عن ابن عمر رضي الله
عنهم ان تخشى الله كانك تراه اي مستحضرا كونك بين يدي الحق
ليكسب لك كمال العبادات والاعراض عن العادات فان لم تكن تراه
في هذه النشاة للمقصود فلا تغفل فانه يراك فالفا دليل الجواب
وتعليل الجزاء لان ما بعدها لا يصلح للجواب لكون رؤيته تعالى حاصلة
مطلقا ففيه اشارات الاولى انه ليس لمشترط على ظاهره لكونه للعبد ح
في متحقق ولكون الحكم اولى بالنسبة الى النقيض فهو للتهييج كالحضار
المذكور في كل حال الثانية انه لا يقع رؤية الله في الدنيا وهذا
في حق الامة واما في حق الرسول في المعراج فمختلف فيه والجمهور على
انه لم يره والبعض على انه راه بقلبه كما في خاتمة التعديل وقد صرح
بذلك رواية مسلم عن عمر رضي الله عنه عنه عليه السلام انه قال لن يرى
احد منكم ربه حتى يموت ورواية ابن ماجه والطبراني رحمهما الله
عن ابي امامة رضي الله عنه عنه عليه السلام انه قال لن تروا ربكم حتى
تموتوا الثالثة امكان ذلك واليه اشير في النفي بلن لكونه لنفي وقوع
الممكن كزيد لم يتم بخلاف لا كالحجر لا يطير كما في الفتح المبين ولذا
سئلها موسى عليه السلام اذ لا يجوز ان يسأل النبي ما لا يجوز على الله
لاستلزام الجهل بالله واختلف في رؤيته فانيتهما في التعديل في خاتمته

بعين

يعني التجلي للروح دون الباصرة وفي الباب الثالث من القسم
الاول من الشفاء ايشها مطلق نقلا عن الباقلاني في فقال صدقت
قال السائل فاذا فعلت ذلك المذكور من الامور فانا محسن أي موصوف
بالايقان في الايمان والاتقان في الاسلام محكوم به في تلك
الحال عند الله والناس كما دل الاطلاق قال رسول عليه السلام
نعم اذن انت موصوف بذلك فقال صدقت فيما قلت وبلغت ووافقه
ابو بكر الرازي فرواه عن انس رضي الله عنه بلفظ فاذا فعلت ذلك
فقد احسنت قال نعم وفي اشارات الاولى ان يقول انا مؤمن انا
مسلم من غير استثناء كما دل اطلاق المحسن فانه يشملهما وقد ورد التصريح
بهما في رواية احمد بن حنبل وابي داود والطيالسي والبيهقي في البعث
وابن جرير واللالكائي في السنة عن عمر رضي الله عنه بلفظ فاذا فعلت
هذا فانا مؤمن قال نعم فعقيب بيان الاسلام فاذا فعلت هذا فانا
مؤمن قال نعم وعقيب بيان الاسلام فاذا فعلت هذا فانا مسلم قال نعم
وفي رواية ابن عساكر عن ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن ابن غنم الاشعري
والطبراني وابن منده عن ابن عمر رضي الله عنهم والبزار عن انس رضي
الله عنه كذلك فقد روي ترك الاستثناء في الاستثنا بهما ن
والاسلام خمسة من الصحابة الاعلام وذلك في مقام تعليم معالم الدين

اكد دليل على عدم جوازه عند المسترشدين فانه وان اقل فقد

اوهم خروج اليقين الثانية انه في تخصيص المذكورات من سائر

الضروريات تنبيها على انها معظم شعائر الاسلام بها يتم الاستسلام

وليس كالشيفاء افراد الاحكام الثالثة انه في ايراد الافعال المضارعية

في الايمان والاحسان تنبيها على الاستمرار التجددي اللازم في جميع

الاركان فقال يا رسول الله متى الساعة اي وقت قيامها سميت

القيامة بها مع طول زمانها اعتبارا باول زمنها فانها تقوم بغتة

في ساعة حتى ان من تناول لقمة لا يمهل حتى يبتلعها او الساعة عرفا

جزء غير معين في الزمان كالان فقال رسول الله عليه السلام ما المسئول

عنها اي الساعة من حيث وقتها فانه كما يقال سئلت عن زيد المسئلة

يقال سالته وهو الاستعمال الاكثر فلا يرد انه من حق الظاهر

ان يقال ما المسئول عنه ليرجع الضمير الى اللام باعلم من السائل

ولا مستويا في عدم العلم بوقت قيامها انما علمها عند ربي كما بينه آخر

الحديث فنفي الاعلمية كناية عن نفي اصل العلم بقرينة انطباق الجواب وبيانه

بالاستواء في العلم بانه مما استاثر الله به كما ظن ليس مفهوم الكلام

وغير لازم في المقام فان الانبياء لا يعلمون من الغيب الا ما علمهم الله ووقت

الساعة ليس منه ولذا اكد النفي بزيادة الباء وبينه ما رواه

طنه العسقلاني في فتح الباري وعلي القاري في شرح المشكوة منه

احمد

/

احمد بن حنبل عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم عليه السلام وانه
قال اوتي نبيكم علم كل شي سوى هذه الخمس وفي فتح الباري وغيره روى
الحميدي عن سفيان عن مالك بن مغول عن اسماعيل بن رجاء
عن الشعبي ان عيسى عليه السلام سأل جبرائيل عليه السلام عن ذلك
فانتفض باجنحته فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل فسؤاله
ليظهر للحاضرين بجواب الرسول انه لا يعلم وانه لا يجاب عما لا يعلم
وانه لا يستنكف من قول لا ادري فانه نصف العلم ولكن لها اشراط
جمع شرط بالفتح العلامة والمراد وعلاماتها الدالة على قربها من
كون اسعد الناس بالدنيا لكع بن لكع اي اللئيم بن اللئيم وان توضع
الاخيار وترفع الاشرار وتملك اهل البادية اهل الحاضرة بالغلبة
وتشييدهم المباني وكثرة السراري وعلاماتها الدالة على غاية
قربها من قيام المهدي وكثرة الهرج وخروج الدجال ونزول عيسى
على نبينا وعليه السلام وفيض المال حتى لا يقبله احد وانحسار الفرات
عن جبل من ذهب وخروج دابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع وانقطاع الفرات
الشمس من مغربها وغير ذلك مما بين في احاديث الصحيحة ونفصل
في الخاتمة فهو من الخمس التي استاثر بها اي تفرد بها دون غيره
وفيه اشارة الى ابطال حكم التنجيم والكهانة ونحوهما فقال نوح انه الله

ان الله عنده علم الساعة اي علم وقت قيامها عند الله ولا يعلم
غيره فاياكم ان تاتيكم بغتة وانتم مغترون بالحيوة الدنيا
وينزل الغيث اي الوقت الذي يعلم الصلاح في انزاله فيه لعباده
وبلاده ويعلم ما في الارحام اذكر ام انثى احي ام ميت و
وما صفاته ووقت ولادته وما تدري نفس ماذا تكسب غدا
اي يعمل في مستقبل العمر من خير او شر وما تدري نفس باي ارض
تموت اي باي بلد وقوم وفي نسبة العلم الى الله والدراية
الى العبد ايذان بانه ان اعمل حيلة وبذل وسعه في تعرف ما هو
لاحق به من كسبه وعاقبته لا يدريه فكيف بغيره مما لم ينصب له دليل
عليه كما في الارشاد ان الله عليم خبير هو العالم بظواهر الاشياء وبو
اطنها بتفاصيلها وجملها ما كان وما يكون فقال صدقت في كل
ما بلغت ثم قفي بتشديد الفاء اي ولي فلما توسط الناس اي بلغ
وسط مجمعهم لم نره فقال النبي عليه السلام ان هذا السائل انما
جبريل اعظم الملائكة قدرا سفير الوحي وهو اسم عجمي سرياني معناه
عبد الله كما في تفسير القاضي عضد الدين في قوله تعالى ذكاه عد واقم
الاية وفيه اشارات الاولى انه تشكل بشكل البشر واليه اشار بقوله
ان هذا جبرائيل لكونه جسما نورانيا في غاية اللطافة قابلا لان تشكل

انّ هذا جبريل لكونه جسما نورانيّا في غاية اللطافة قابلا له
فتشكّل ليراه الحاضرون ويسمعوا سؤاله والجواب له و بصورة
البشر اذ الاستيناس بالجنسيّة التي هي علّة الضمّ الثانية
انّه لا يرى على صورته الاصليّة فلو يراه من البشر الّا من ايّده الله
فاطاق واليه اشار بقوله فلمّا توسّط النّاس لم نره لتحوّله
الى صورته الاصليّة فيه ونفي الرؤية عنهم في المقام وقد راه رسول
الله مرّتين على صورته الاصليّة الثالثة انّ الاسم اذا اريد به
المدلول عين المسمّى كما اشار اليه لبيبا وسيشير اليه الامام ولذا
اجيب بالمدلولات من المسمّيات فيما مرّ وليس فيه دليل على كونه غير
المسمّى كما ظنّ بناء على انّهما لو اتّحدا لعلمها باسمائها فانّه
سؤاله للتعليم لا التعلّم ولعدم استلزام العلم بالشيء ترك السؤال
عنه للاستكشاف ونحوه اتاكم ليعلمكم معالم دينكم بسبب سؤاله
فنسبة التعليم اليه مجاز والمعلّم حقيقة هو النبي عليه السلام
والمعالم جمع معلم اي موضع العلم اطلق على الاصول الكلّية الشاملة
لمتعلّقات الايمان والاسلام والاحسان على الاجمال لكون تلك
تلك الكليّات مرجع علم الجزئيات وفيه اشارة الاولى انّ تلك الاصول
والاحكام مدار الدين وبها يتحقّق اليقين واليه اشير بيانا

نفث الشيخ البيضي في الفرق السني معهم

قوله فيه نظائره ان الدين عند الله الاسلام
محمول على الكامل او المعنى الشامل مع

تلك الاصول بمعالم الدين وان مطلق الدين يشمل الكل

الثانية ان الاضافة اليهم لملابسة كونهم المبلغين وان

الناس يأخذون منهم **الثالثة** كون البيان المذكور شاملا

بجميع اصول من الامور الاعتقادية والعملية لاشتماله علي

كلياتها مطابقة وجزئياتها تضمنا واليه اشير بجمع المعالم الدين

وبينه رواية ابن حبان يعلمكم دينكم قال القاضي العياض

اشتمل هذا الحديث علي جميع وظايف العبادات الظاهر

والباطنة من عقود الايمان ابتداء وحالا ومآلا ومن اعمال الجوارح

ومن اخلاص السرائر والتحفظ من آفات الاعمال حتي ان علوم

الشريعة كلها راجعة اليه ومتشعبة منه فبيانها باحكام الشرائع

او مجملها ومطابق سؤالها كما طلق صرف عن ظاهر بيانها وتنويه

للطائف معانيها وقد عرف بانه وضع الهي سائق لذوي توفيت

العقول باختيارهم المحمود الي ما هو الخير بالذات فقوله وضع

اي تخصيص كالجنس وقوله الهي احتراز عن سائر الاوضاع المصناعية

وغيرها وقوله سائق احتراز عن الاوضاع الالهية الغير الساقة

كتخصيصا تنوع انبات الارض والاشجار في بعض الاماكن

بالاحيانين المعينة له وقوله لذوي العقول احتراز عن افعال

الحيوانات

الحيوانات المختصة بالاحياء والاحياء وقوله باختيارهم

احتراز عن الاوضاع الالهية السايقة لا بالاختيار كالوجدانيات

السايقة فهي فيه الي غايتها وقوله المحمود احتراز عن الاختيار

المذموم كاختيار الكفر فانه وضع الهي عند من يقول بخلق

افعال العباد وارادة غير الحق وقوله الي الخير بالذات اي الي

ما هو عند الكريم من الكرامات فان الخير حصول الشي لما من شانه

ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به كما في التقرير للشيخ

اكمل الدين البابرتي الحديث مشهور واليه اشار بجعله المبني

عليه في المقام والاشارة الي تعدد طرقه وقال رواية الحادث

والحصكفي وحدثني به حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود

رضي الله عنه فالحديث مشهور رواه احد عشر صحابيا امير المؤمنين

عمر وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وابو موسي الاشعري وابو

علي الاشعري رضي الله عنهم اجمعين وروي عنهم اكثر من ثلثين

شيخا رواه مالك واحمد بن حنبل ومسلم وابو داود والترمذي

والنسائي وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والبيهقي وابن

جرير وابو داود الطيالسي واللالكائي والسبكي وابو عوانة وابن

ابي شيبة وابن حزيمة والخطابي والبغوي عن امير المؤمنين عمر رضي

نبات

منين

وابو عامر الاشعري وابو هريرة وابو حذيفة وانس وجابر بن عبد الله وعبد الرحمن بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم صح

وروأه مالك والبخاري ومسلم واحمد وابو داود والنسائي عن
ابي هريرة وابي ذر بلفظ يقاربه ورواه احمد بن حنبل عن ابن
عباس وابي عامر الاشعري وتابعه احمد وابن منده ومسلم وابو
نعيم والطبراني عن عبد الله بن عمر فقد رواه عن النبي عليه السلام
تارة بلا واسطة لحضوره وتارة بواسطة ابيه كما في رواية الاكثرين
لتخصيص النبي اياه بالخطاب بعد ثلثة ايام فقال اتدري يا عمر
من السائل كما في رواية ابي داود والترمذي وخرجه ابو يوسف
ومحمد وابن عبد الباقي الانصاري وابن خلي الكلاعي وطلحة ابن
حسن والبلخي في مسانيد الامام ابي حنيفة عن ابن عمر وابو عبد الله
الحارثي والحصكفي في مسنده عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ يقاربه
ورواه السبكي عنه وابن عساكر عن ابي موسى الاشعري وعبد الرحمن
بن غنم الاشعري وابو عوانة عن جرير بن عبد الله البجلي والبزار
عن انس بن مالك والبخاري عنه في خلق الافعال وقد وقع ما في بعض
طرقه من الزيادة ضبطا لبعض الرواة او اقتصار البعض على
المهمات كما في فتح الباري وفصل تلك المعالم مبنيا في الابتداء على
ما يبتني في الكتاب تفصيلا ولكونه اكبر بيانا وتأصيلا واقرب ضبطا
وتحصيلا فقال في الفقه الاكبر اعلم ان اصل التوحيد اي مبنى

التوحيد

التوحيد وما يلزم على العبد في الاعتقاد وما يصح ويثبت بالدلائل

الاعتقاد عليه اي له بعتقده العبد ويصدق خبره ما استدلالا وتقليدا

يجب ان تقول امنت بالله الواجب لذاته المبدأ لكل ما عداه اي بانه واحد

متصف بما منزه عما لا يليق به واليوم الاخر من البعث والحشر وغير

ذلك مما ثبت في المعاد اي بانه كاين البتة وفيه اشارات الاولى ان

الايمان هو الاقرار والتصديق كما دل عليه البيان لذلك الثانية توقف

التوحيد عليهما وكونهما ركنين للايمان ولذا اكد باعتراض الوجوب المحمول

على الشرعي العام لما ذكر في المقام دون الاخص منه كما ظن اذ لا يعم المشترك

الثالثة ان من تمكن من الاقرار ولو سرا ولم يقر لا يكون مؤمنا وان

حصل له التصديق الرابعة ان هذا العلم يسمى علم التوحيد ايضا

وملائكته وكتبه ورسله قدم ربنا وفيه اشارات الاولى ان الاصل
في المسائل صح

في الاعتقاد هو الايمان بالمبدأ والمعاد فان ما عطف يرجع الى الايمان

بهما ولذا قدم الاخر الثانية الاحتراز من قوله نوع ولكن البر من امن بالله

واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين الثالثة ان نزول الكتب

على الرسل بواسطة جنس الملائكة ولذا اقدمها لا لكونه الافضل لكونهم

اخفى كما ظن لان التفاوت فيه خلاف المذهب ولا لتقديم الافضل

اذ الكتب افضل بالاجماع من الملائكة الرابعة ان المذكور تم بيانا

ظن الفاضل
السيناتي هذه

والكشف والبعث بعد الموت اي بعث الابدان من القبور وفي
التصريح به بعد الاشارة اليه باليوم الاخر رد على الفلاسفة
المنكرون له والقدر خيره وشره من بانه كله من الله تع اي بخلقه — اي بانه بتقدير الله ومشيئته قدح
تع وارادته كما بينته وقال في الفقه الابسط لم يفوض الاعمال
الى احد تنصيصا في الرد على القدرية وفيه اشارات الى المسائل الاولى
ان كونه من الله تع بخلقه تع دون مجرد الاقرار والتمكين كما زعم القدرية
الثانية الاخذ من قول علي رضي الله عنه ان الله تع بالخير تخييرا
ونهى عن الشر تحذيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك
تفويضا وهو امر بين امرين لا جبر ولا تفويض ولا استطاعة
تملك بالله الذي انشاء ملك رواه الاصبهاني وابن عساكر الثالثة — الاصبهاني
ان الايمان بالقدر يعني الايمان بالتقدير للخير والشر وعدم
تفويض الاعمال الى العباد كما زعمه القدرية لا بمعنى الجبر واليه اشار
ببيان المقدرية وقد كتب الى الحسن البصري بن علي رضي الله عنهما يسأله
عن القضاء والقدر فكتب اليه الحسن البصري بن علي رضي الله عنهما
من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر ومن حمل
ذنبه على ربه فقد فجر وان الله تع لا يطاع استكراها ولا يعصى
بغلبة لانه تع مالك لما ملكهم وهو قادر على ما اقدرهم لله فان عملوا

بالطاعة

بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا بمعصية فلو شاء لحال بينهم
ما عملوا فان لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك الخلق على
الطاعة لا سقط عنهم الثواب ولو جبرهم على المعصية لا سقط عنهم
العقاب ولو اهملهم كان عجزا في القدرة ولكن له فيهم المشية
التي غيبها عنهم فان عملوا بالطاعة فله المنة عليهم فان عملوا
بالمعصية فله الحجة عليهم رواه الهروي في شرح المشكاة واشار
الى تنوير المرام المخالفة كثير في المقام بوجهين الاول ما اشار
اليه بقوله فيه والناس صائرون الى ما خلقوا له يختارون
ما خلقوا له واريد منهم والى ما جرت به المقادير من الحتم على سعادة
او شقاوة يعني ان الناس صائرون الى ما اريد منهم من خير
وطاعة او شر ومعصية وما جرى به التقدير عليهم وصارفون
اختيارهم البتة بل وانفكاك لاستلزام تخلف المراد عن الارادة
نقصا في الربوبية تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني ما اشار اليه
بقوله فيه وان ما اصابك من المقادير لم يكن مقدرا على غيرك ليخطيك
الى غير كسب وانما هو مقدر عليك اذ لا يصيب الانسان الا ما قدر
عليه وان ما اخطاك منها لم يكن مقدرا عليك ليصيبك لانه بانه
يكون اخطاك انه مقدر على غيرك اي فرغ مما اصابك او اخطاك

اقول والله تعالى اعلم ان المراد من الهروي علي القاري كما تشهد مصنفاته بنسبتهم اليها والله اعلم

من خير وطاعة وشر ومعصية فما اصابك لك مختومة ولا يمكن
ان يخطئك وما اخطاك فلوقتك منه مختومة ولا يمكن ان يصيبك
فسلا منك
لانها سهام اصابتها وجهة في الازل بحسب ما يقع من اختيارات
العباد فلا بد ان تقع مواقعها ولا تنفك عما علم الله في الازل
ولا يستلزم الانفكاك انقلاب العلم جهلا تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ففي التعديل الافعال الاختيارية للكائنات حتى الكفر
والمعاصي سواء اريد بها المصدر او الحاصل به بارادة الله تع
وتقديره اي تخصيص هو نتيجة الارادة لان القدرة المقارنة
بخلقه تع انما بتقديره وكذا ايصالها الى الاثر فوجوده بتقديره
مع تمام اجزاء علته ومنها اختيار العبد فهو بتقديره لكن تقدير
الاختيار اختيارا لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب
ضده وكذا علمه تع يعلم الاشياء على ما هو واقع عليه فاذا علم انه
يفعل باختياره فهذا المعنى لا يوجب الجبر بنقلب علمه جهلا و
وفيه اشارات **الاولى** انه كتب جميع المقادير بحسب ما يقع من اختيارات
العباد وجف القلم به فلا يقع الا ما كتب في المقادير واليه اشار
بقوله والى ما جرت به المقادير واوضحه ما روي ابن عباس رضي الله
في بعض الطرق ولهذا الحديث واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان

ينفعوك

ينفعوك بشي لم ينفعوك الا بشي قد كتبه الله ان اجتمعوا على
ان يضروك لم يضروك الا بشي قد كتبه الله عليك رواه
احمد بن حنبل والترمذي وابن مسند والبيهقي وعبد بن حميد
وابن مردويه رحمهم عن ابن عباس الثانية ان الناس صائرون بالاختيار
الى ما خلقوا له وتعلق به العلم الازلي دون الجبر والاضطرار
فيه لانه تعلق بالماهية على ما هي عليه في الواقع واليه الاشارة بقوله يردن
الخ ولم يقل مضطرون وبينه الامام في فصل خلق الاعمال تعلق
كتبه في اللوح المحفوظ بالوصف دون الحكم اي بالامر بفعله
العبد باختياره دون الالزام عليه فان علمه تعالى وان كان ازليا
غير مستفاد متبوعا في الوجود للاسباب كما زعمه الفلاسفة
فهو تابع للمعلوم في الماهية ومطابق له على ما هو عليه من الاختيار
المصان من العبد بالاقتدار العميم فافهم فانه الصراط القويم
الثالثة ان في ايراد صيغة الخطاب في مقام الاخبار اشعارا بالتبرك
بلفظ الحديث المشهود من احد عشر صحابيا علي وابن مسعود وابن عباس
وابي بن كعب وحذيفة وزيد بن ثابت وسلمان وابي الدرداء
وعبادة بن الصامت وانس وجنا ابن الاحدث رضي وخرجه
عنهم اكثر من اربعة عشر شيخا اخرجه احمد بن حنبل وابو داود

وابن ماجه عن ابن مسعود وحذيفة وابي بن كعب وزيد بن
ثابت بزيادة قوله لو مت على غير هذا الدخلت النار واخرجه
احمد وعبد بن حميد عن ابن عباس وابن عساكر عن علي على رضي الله
بلفظ لن يخلص الايمان الى قلب احد حتى يستيقن ان ما اصابه لم يكن
ليخطئه وان ما اخطاه لم يكن ليصيبه وخرجه ابن منده وابن عساكر
والرافعي عن سلمان واعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك
لم يكن ليصيبك واخرجه الطبراني والبزاز وابن عساكر عن ابي الدرداء
بلفظ لا يبلغ العبد حقيقة الايمان حتى يعلم الحديث واخرجه الطبراني
عن حباب بن الارت والخطيب البغدادي عن انس وابن عساكر عن عبادة
بن الصامت بلفظ لن تؤمن حتى تعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطيك
وخرجه ابو يعلى وابن حبان والضياء المقدسي والبيهقي عن ابي
وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان وابن مسعود رضي الله عنهم
اجمعين والحسنا اي بيان عدد الايمان جليلها ويسيرها بالنسبة
الى الاكثر لان الاحاديث تواترت بدخول قوم الجنة بغير حسنا
كما صرح به الحافظ ابن الاثير الجزري والامام عبد القاهر البغدادي
والقرطبي والغزالي وهي مخصصة عموم حكم التقسيم في النظم
الكريم او محمولة على رفع الحسنا المناقشة عنه والمبشرين بالجنة

اي اكثر العباد والله اعلم مح

وبعض

وبعض المومنين دون حسنات العوض بان يقال فعلت وعفوت
فلا يخالف تقسيم القران كما ظن ان الحساب يرفع عنه الميزان كما قرر جوابه
والميزان له كفتان وعمود ولسان بين يديه جبرائيل كما روي ابو القاسم
اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة اليمان والموزون صحايف
الاعمال علي ما اختاره الجمهور بان يحدث الله فيها الثقل بحسب
درجاتها عنده كما في المسايرة فيوضع صحايف الحسنات في كفة وصحايف
السيئات في اخري بعد الحساب اظهارا للعدل واظهار الشرف
بعض المومنين واعلاما للفضل ويكون ميكائيل امينا عليه كما في
نوادر الاصول وفي التصريح بها بعد الاشارة باليوم الاخر
رد علي المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة وفي الافراد
اشارة الي ان الميزان واحد لجميع الامم وما ورد بصيغة الجمع
فللتعظيم كما قال الجمهور فانه كتقفيه كاطباق السموات والارض
كما في شرح المسايرة والجنة دار الثواب الحاوية علي ثماني جنة الفردوس
وهي اعلاها وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد ودار القرار
ودار الجلال وجنة الماوي ودار السلام كما في التيسير نقل عن ابن عباس
رضي الله عنه سميت بها اما لتشبهها بجنة الارض كان بينهما بون بعيد
اي كل بستان ذي شجر يستر باشجاره الارض واما لستر نعيمها عنا كما اشير اليه

بقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين كما في المفردات
والنار دار العقاب الحاوية على سبع طبقات جهنم ولظى والحطمة
والسعير وسقر والجحيم والهاوية كما في تفسير البيضاوي وابن
عطية وهو الترتيب الثابت بكثير من الاحاديث المرفوعة والموقوفة
على اكابر الصحابة سميت بها لبسها البادي المحاسبة في الموقف حق
واقع كله تاكيد للرد على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق
وللمنكرين للجنة والنار من المتفلسفة الماء ولذا فالجنة فوق
السموات السبع والنار تحت الارضين الي السبع كما اختاره الاكثرون
ونص عليه الاشعري في عقايده لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى ولقوله تعالى وفي السماء السابعة ولقوله عليه السلام
سقف الجنة فوق السماء السابعة ولقوله عليه السلام الجنة عرش الرحمن فاذا
استيقن اي حصل اليقين نسبة الصدق قصدا كما هو المتبادر بهذا اي المذكور
من وجود الصانع تعالى واليوم الاخر وملائكته وكتبه ورسله الى اخر
ما ذكر احد او اقر به فقد اقر بجملة الاسلام وفيه اشارات الاولى كون
التصديق والاقرار ركنين للايمان تاكيدا لما اقر الثانية تلازم الايمان
والاسلام وجودا وكون الايمان مقدما ذاتا الثالثة اجمالي بالنسبة
الى الايمان التفصيلي المتعلق بكل حكم ادرك تفصيله من الاحكام لما

الاعتقادية

الاعتقادية لتوقف الايمان على التصديق بخصوصها لو حظ
منها واليه اشار بجملة الاسلام وهو فيه من اي محكوم بالايمان وهو موصوف
بره الا كما بينه الحديث واليه اشار باطلاق اسم الفاعل وفيه اشارات
الاولى الرد على من اعتبر المال وادخل الاستثناء لذلك واليه اشار بالحكم
الحال المطلق **الثانية** ان الايمان الاجمالي كاف فيما لوحظ اجمالا
واليه اشار ايضا بالحكم بره على من صدق اجمالا **الثالثة** ان التصديق
المعتبر في الايمان ايقان بوجود الصانع تع واليوم الاخر وقبول
نبوة محمد عليه السلام واتباعه والتزام على نفسه متابعته في جميع
ما اخبر به واليه اشار بقوله فاذا استيقن بهذا مشيرا الى ما يعلم بالضرورة
عليه السلام ومن الامور المذكورة فيرجع الى نسبة الصدق اليه قصدا
فهو من جنس كلام النفس كما هو ظاهر كلام الاشعري كما في فتح المبدي والمسايرة
وصرح به الباقلاني وامام الحرمين والرازي وصدر الشريعة في مسئلة
زيادة الايمان من التعديل والغزالي في الاعتقاد وليس هو التصديق المنطقي
كما ظن لانه قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وبينهما بون بعيد كما صرح
به الشريف في حواشي التلويح والفاضل اللاري في شرح الاربعين من صاحب المقاصد منهم **الرابعة**
ان الاعمال غير داخلة في الايمان واليه اشار بالحكم على المستيقن المقر بها
من غير اعتبار الاعمال وليس التسليم المفهوم من قوله تع لا يؤمنون حتى يحكموك

وفي شرح الاربعين لمصلح الدين اللاري وما ذكره الفاضل
التفتازاني من ان التصديق هنا هو المعنى المعبر عنه
في الفارسية بگرويدن وهو المقابل للتصور المذكور
في تقسيم العلم في المنطق وبه صرح ابن سينا ففيه نظر اذ ما
صرح به ابن سينا هو الاذعان بمعنى اعتقاد كون
هذا الحكم صوابا والانقياد وربط القلب بالثابت بعد
وقوع او لا وقوع
هو المراد هنا ولا شك انه امر زائد على التصديق
المنطقي

للايمان

فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما يعني التسليم الظاهري بالاعمال فيكون ركنا ثانيا كما
ظن فانه مذهب المعتزلة بل يعني ترك الاعتراض الراجع الى العقول
طه النظام الهروي منه
والتزام المتابعة فانه عطف تفسير لنفي الحرج في النفوس كما في شرح
الاربعين ولحفظ المقام فانه مما يجب به الاهتمام ثم اشار ليحفظ
الى اعتبار الاقرار بما ذكر من غيره معرفة الفرائض فيمن لم تبلغه تأكيدا
لبيان عدم دخول الاعمال في مسمى الايمان فقال فيه ولو اقر بجملة
الاسلام مما ذكر في ارض الترك اي اقصى بلاد الصين ونحوهما من
من بلاد البعيدة عن بلاد الاسلام ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرايع
والكتاب لعدم وصولها اليه على وجهها ولا يقر شيئا منها لعدم ادراكه
بالعقل الا انه مقر بالاسلام لا بالاستدلال ولا بالاثار او التقليد المجرد
الاخبار كما دل الاطلاق بان يتوهم والايمان اي حسن الايمان او بشا
ما يؤمن به مما يدرك بالعقل في مدة التجربة فهو مؤمن ماجور على
ايمانه معذور على تركه اعماله فاشار الى وجوب الايمان على الناشي في
في الاوقات المحدودة لمدة التجربة مطلقا كما دل اطلاق المقام وفيه
خلاف الاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة وبالغ منهم الغزالي في فيصل
التفرقة حيث اعذر منهم من بلغه اسم النبي عليه السلام ودعوته
صفته

صفته فقال انهم كمن لم تبلغه الدعوة حيث لم يسمعوا صفته بل
ضدها وهو لا يحرك داعية النظر والطلب بل اعتذر من مات قبل
النظر وقد شنع غاية التشنيع في ذلك في تفسير القرطبي والمناقب
الكردرية ثم اشار الى وجوب الايمان بالعقل لمن ادرك مدة التجربة في المسائل
العشرة فيما رواه في الكشف الكبير عن الحاكم الشهيد في المنتقى والناطفي
في الاجناس وابو زيد الدبوسي في التقويم والجرجاني في خزانة
الاكمل وابو منصور السمرقندي في الميزان ونور الدين البخاري
في الكفاية انه قال في رواية ابي يوسف ومحمد ولو لم يبعث الله للناس
رسولا مبينا ما يجب عليهم لوجب ايجاب الله عليهم اي على البالغين منهم
كما هو المتبادر لظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث صبي حتى
يحتلم الحديث وحمله الامام ابو منصور وكثير من العراقيين على
الوجوب بالعقل العزيزي وتحمل الاستدلال وان لو الحديث
برفع الشرايع عنه والجمهور على خلافه وهذا ان اريد بوجوب المعرفة
والايمان وجوب ادائه وان اريد اصل الوجوب فهو وفاق من الاكثرين
كما في الكشف الكبير قبيل باب اهلية الاداء معرفته اي معرفته و
وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من القدرة والعلم
والارادة وكونه محدث العالم كما يجب بعد البعثة معرفة كونه مرسل المرسل

ثم بيّنا الصدق بخلق المعجزة على يدهم خالق الافعال كلها وهي المعرفة
المعتبرة المشار اليها بالاعتاقة الوهبية في المقام والتعليل الاتي بقوله
لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره وصرح بها
في فصول البدايع وغيرها بعقولهم التي يدور عليها التكليف بالاستدلال
والنظر في مدة التجربة والاستدلال كما هو المتبادر من المعرفة بالعقول
ويشير اليه التعليل الاتي لا مطلقا كما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة
على الاستدلال بدون مدته وفيه اشارات الاولى ان بمجرد العقل
يجب معرفة الله بالايجاب الثابت منه تعالى كما دل قوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير والعقل آلة للمعرفة والمعرفة
الحسي اللازم لمعنى ان المستدل يعرف بعقله عقيب نظره الصحيح
بحسب العادة الالهية وجود صانعه وصفاته وافعاله
ما تدل لزوم معرفة وحسنها وضرر انكاره وقبحه الحكم عند اجماد وانما
كما يشير اليه لا موجب لها كما قالت المعتزلة واليه الاشارة بالاولى الثانية
انه معتبر وآلة بمعرفة ذلك بدون السمع واليه الاشارة بالشرطية
لا لفهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل فقط كما قال جمهور الاشاعرة
كما في شرح البزدوي وغيرها الثالثة ان معرفة الله بدليل اجمالي يرفع
الناظر من حضيض التقليد فرض عين على جميع المكلفين واليه الاشارة

بقوله

فان الشرع موقوف على معرفة الباري ليعلم وجوب امتثال ما كلف به من هذا التكليف ... وهو على معرفة صدق الرسول المبلغ ... [illegible] ... فصول البدايع

مقدورة للرسول او محـ

دعوة

بعقولهم

بعقوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم مشيرا اليه انه اول الواجبات المع

المقصودة بالذات الرابعة انه الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل

عقلي في البعض اي يدرك العقل حسن بعض الاشيا وقبح بعضها

بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة وليس في الكل شرعيا كما

قاله الاشاعرة والارشاد بتخصيص الوجوب بمعرفته تعالى دون

الشرايع في المقام وصرح به في التعديل والتبصرة والكفاية و

والاعتماد وغيرها فهما مدلولان بالامر والنهي اجمالا فيما

يدرك عقلا لا موجبان بهما مطلقا كما قاله الاشاعرة كما في الميزان

وذهب كثير من مشايخنا الى كونهما مدلولين مطلقا الحكمة الامر والنهي

كما في الكشف الكبير ووافقهم المعتزلة فيه فقال جمهورهم حسن العقل

في البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وبالنظر كحسن

الصدق الضار كما في البديع والمواقف ودون قبحه كما ظن ولا يدرك

البعض به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا يدرك

بالعقل ابتداء لكن الشرع كاشف عن حكم العقل في ذلك كما في الميزان

الخامسة انه الحسن العقلي في ذلك بمعنى ادراك العقل كونه متعلق المدح

والثواب وقبح ضده بمعنى ادراكه كونه متعلق الذم والعقاب

على الاجمال كما هو للارشاد في المقام لان معرفة كيفية ذلك وكون

الثواب بالجنة والعقاب بالنار انما يثبت بالسمع كما في التوضيح

العقل وقبحه لذاته او لغيره او لصفة لازمة او لم يدرك كالفعل في البعض ع

ثم صاحب التلويح وهو واوفق القول بانه
لذات الفعل ووجه او لصفة ودونه فانا
بالذات ولو يختلف لان اراده يرجع الى الصفة
والاعتبار نية كما ذهب اليه الجبائي فمنهم والاشهر
الاعتبارية كما قيل وفيه ما فيه ملك

فهو المتنازع فيه واما الحسن والقبح بمعني كون الشي ملايما للطبع
او الغرض او منافرا له وكونه صفة كمال او نقصا فعقليان اتفاقا
كما في المقاصد **السادس** انه معرفة الله تعالى بتنزيهه عما لا يليق
به على الاجمال واجب عقلا كما هو المتبادر من الاطلاق وفي التعديل
كونهما بمعني الكمال والنقصان عقليين اتفاقا يوجب الاعتراف بمعني
الحمد والذم لان كل ما هو كمال او نقصان عقلا يحمد او يذم عقلا
فالاعتراف بذلك اعتراف بهذا وانكاره هذا بعيد عن الحق يعني انه
الحسن بمعني الكمال يستلزم لحوق المدح لاجله والقبح بمعني النقصان
يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم وانكار اللازم
انكار للملزوم فتكون القول بالملزوم والانكار للازمه متناقضين
بعيد عن الحق جدا بهذا الاعتبار كما اشار في التعريض لا يجب ان الا
الاعتراف بكون الحسن والقبح بمعني الكمال والنقصان العقليين كما ظن
فتعجب منه ثم قال فيه يتفرع على هذا انه لا يجب عليه تعالى شي كالاصلح
وغيره ثم مع ذلك لا يليق من رحمته وحكمته ان يكون موصوفا بما يجب
كالسفه والعبث والكذب وخلف الوعد والظلم وتكليف ما لا يطاق
والبدو عن الابتياء واظهار المعجزة علي يد الكاذب الي غير ذلك من
مسائل التعديل والتجويز وعبر في التبصرة والتسديد عن الحسن والقبح
بمعني الحمد والذم وسمولهما اثباتا في الاول ونفيا في الثاني للافعال انه

في التوضيح

ظن صاحب التلويح منه فتحير

اورد

نقل

تو

بكون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة وكونه
بحيث يدرك بعدم اشتماله على ذلك وسيصرح به الامام في فصل
الرد على المرجئة ولما لم يقل به الاشاعرة اشكل عليهم بيان استحالة
الكذب ونحوه عليه قال الامام الحرمين في الارشاد لا يمكن التمسك تعالى
في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه
وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان
قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال
صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
بل هو بعينه وهو مشير الى ان مرادهم التمسك بالنقص في الكلام اللفظي الدال جع
الى فعله تع دون النفسي الذي هو صفة فانه بثبوت الحسن والقبح في
الصفات عقلا اتفاقي كما قرره في شرح المواقف حيث قال والتمسك
بالنقص انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته
تع يكون صادقا والا لزم النقص في صفته تع مع كمال صفته
ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها الله في جسم دالة
على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص
في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر
لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الا فعال

هو القبح العقلي بعينه فيهما وانما يختلف العبارة دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في رفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى انتهى واشار
الى انه يتعجب صاحب المقاصد من كلامهم ليس في محله فان في خلق
اللفظي يتحقق الفرق بين الفعل والصفة وان ما اشار اليه في
في تقرير وجه الاستحسان حيث قال وظني ان اتحاد هذا الوجه في الاستحالة
كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع
الصدق والكذب الى المعنى مشيرا الى ان الكلام النفسي لما كان
عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام
اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى
عن ذلك غير دافع له فان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص
في فعله بالنظر الى نفس الكلام اللفظي فيعود المحذور السابعة انه بعينه وان تمسك بالاستلزام يعود اصل المحذور صح
في عدم تعيين المدة اشارة الى عدم تعيينها لانه عدم البيان في مقام
الاحتياج الى البيان للعدم كما دل عليه قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه
من تذكر لان لفظ ما عبارة عن مدة التذكر والاستدلال لانه
بلا بيان دليل عدم تقديرها بمقدار معلوم للعباد فقدر مدة التذكر
مفوض الى الله لتفاوت العقول كما في التقديم للامام ابي زيد الثامنة

ان وجوب

بان وجوب المعرفة بعد البعثة ثبت بالدليل الاقوى والطريق
الاولى واليه اشار بالشرطية الدالة على كون نقيض المذكور داخلا في
بالحكم اذ في بعث الرسول كشف وتفصيل لما دل عليه العقل اجمالا كما في
كشف قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل على ان وجوب المعرفة بعد البعث بالطريق نق
الاولى والدليل الاقوى ولذا وقع الكلام اكد توبيخ بتركه
بعدهما في قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير
والعقل هو النفس الناطقة من حيث توجهها او قوة لها كما يشير اليه توجهها
الاية فعلى الاول هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
كما في اصول الامام ابي القاسم السمرقندي والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة هرة
ويعم التعريفات والادلة وبالمحسوسات ما ينتزع عنها الغائبات وبالمشاهدة
اعمال الحواس على التناسب بينه الامام فخر الاسلام البزدوي بقوله
انه نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للقلب والنفس
الناطقة ففي النور تجوز مشهور فذلك دال الجوهر المذكور هو الناطقة
بعينها والنفس والقوة متغايران عرفا ولغة وانه لو كان جوهرا لجاز
ان يكون عقلا بلا عاقل ومحله القلب كما دل قوله تعالى فتكون لهم قلوب
يعقلون بها وما ذكره صدر الاسلام محمد البزدوي من ان محله الرأس

عند عامة اهل السنة فالمراد محله يعني مبدؤه كما بينه اخو
فخر الاسلام ولا محل اصله واختاره الامام ابو المعين النسفي
كما في شرح التجريد **التاسعة** ان العقل هو آلة المعرفة وادراك
الجزئيات والكليات لا نفسه واليه اشار بجعل العقل آلة للمعرفة
في المقام والتعليل الآتي بقوله لما يريد من خلق السموات و
والارض وخلق نفسه وغيره فليس العقل ببعض الضروريات
واختاره جمهور الاشاعرة خلافا للاشعري والباقلاني فانهما استدلا
بعدم الانفكاك اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا وعالم لا عقل له
اصلا واجيب بان ذلك لتلازمهما كما في المواقف وليست الحواس
مدركة للجزئيات بل آلة الادراك والعقل للنفس الناطقة من السمع
والبصر والشم والذوق واللمس كما ان الخبر والنظر والو
والوجدان والتجربة والحدس طرقه واليه اشار في مواضع سيأتي
بيانها واومى بالاقتصار الى عدم الحواس الباطنة من الحس المشترك
والخيال والوهمية والحافظة والمتخيلة كما اختاره جمهور المتكلمين
خلافا للفلاسفة الا ان كثيرا من محققي المتاخرين اثبتوها
بان يحصل عقيب صرفها الادراكات الحسية والمصابة واحدة منها
افتراق ذلك النفس كالحواس الظاهرة وانه لولا اختصاص كل

عضو

عضو بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون
الاخر وقالوا اثبات ذلك انما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة
حسا
في تلك الافعال وفاعلة لها بتلك الاثار ولو جعلت آلات للا
بتلك
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس كما ذهب اليه متاخرو الفلاسفة
فلا مخالفة كما قيل وسيأتي في تحقيقه العاشر ان الادراك و
والمعرفة يطلق العقل واليه اشار بالاطلاق فليس منقسما كما قالت
المعتزلة الفلاسفة الى العقل الهيولاني ان خلت عن العلوم مع قا
بليتها والعقل بالملكة ان حصلت لها الضروريات فقط وهو مناط
التكليف عند القائلين به والعقل بالفعل ان حصلت لها النظريات
بالقوة بمجرد توجه النفس والعقل المستفاد ان حضرت النظريات
عندها لان كل ذلك لم يثبت عن دليل كما في التحرير بل في الانسان
في اول امره استعداد لان يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات فهذا
الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه
شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ الكمال ويسمى عقلا مستقلا
كما في الكشف الكبير لانا نراها دانقسام العقل الى الاقسام المذكورة
وكثير من محققي اهل السنة ويمشي التعريفات عليه بتعميم المدرك
للفعل والقوة ولا يخالف اصلا من الاصول الشرعية فلا يرد بعدم لياقة

النفس م

هذا البيان على ما في الصحائف والمقاصد وشرح المواقف وقد زيف منه
كما في المواقف شرح الصحائف والمقاصد منه

الفاضل ابن صدر الدين منه

كصاحب المحصل والصحائف وصاحب
التوضيح والمواقف والمقاصد منه

بالمتشرعة واختلفت العبارات في ان الاربعة اسام لهذه

الحالات او للنفس باعتبارها او لقوى هي مبادئها كما في المقاصد

ووافق جمهور الماتريدية فيما ذكر من المسائل العشرة الامام ابو

العباس القلانسي ومن تبعه من الاشاعرة كما في الشيعة للامام التبصرة

عبد القاهر البغدادي والامام ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر

الصيرفي وابو الحسن بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي

وغيرهم وعبروا عنها بوجوب شكر المنعم كما في القواطع للامام

ابو المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير ووافق جمهور الاشاعرة

في كون الحسن والقبح شرعيين وبثبوت المعذرة بلا بلوغ الدعوة مطلقا

طائفة من ائمتنا البخاريين كما في الكشف الكبير والتحرير منهم شمس

الائمة السرخسي وفخر الدين قاضيخان البخاريان واختاره

ابن الهمام وقالوا لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة فلا يحرم

كفر ولا يجب ايمان قبلها كما في التحرير فيعذر الناشي في الشاهق

الذي لم يبلغه الدعوة عندهم كما في الكشف الكبير واليه اشار

قاضيخان في فتاويه بقوله لو حلف ان كان الله يعذب المشركين

فامرأته طالق قالوا لا تطلق لان من المشركين من لا يعذب حيث يخرج

من الافراد المستغرقة من لم تبلغه الدعوة عند البخاريين وحملوا

لرواية

رواية الوجوب على الابتغاء كما اوّل به الامام نور الدين البخاري
في الكفاية وحمل الوجوب بالعقل على الاولوية عنده وهو مع كونه
خلاف الظاهر يردّه قوله ولا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى
من خلق السموات والارض كما سيأتي وصرّح الامام ابو زيد
الدبوسي في التقديم وفخر الاسلام البزدوي في اصوله بخلود
العقاب للناشي في الشاهق المدرك فالاستدلال لم ادعوا يستدل
نفي العفو لان التفصيل المنقول التصدي للتوفيق بان الوجوب

عـ للشيخ اكمل الدين في شرح الوصية وتبعه الشيخ علي القاري في شرح فقه الاكبر منه

عند الماتريدية بمعنى ترجيح العقل والحرمة بمعنى ترجيحه الترك مستدلا
بما في الكفاية ولذا صرّح المحقق ابن الهمام في التحرير بكون التوفيق
المذكور غلطا واستدل الامام على انه يجب معرفة ذاته واتصافه
بصفات الكمال وانعاماته بالعقل قبل بلوغ البعثة كما يجب به
بعد معرفة كونه مرسلا للرسل مصدقا لهم بخلق المعجزة على ايديهم
فالقائل للافعال المستلزمة لوجوب التصديق الرسل وحرمة تكذيبه.
وحرمة اضداد ما ذكر بوجهين الاول ما اثبت رأيه وقال في كتاب
العالم ولو كانت معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته الشاملة
لارسال الرسول وتصديقه بخلق المعجزة على يديه كما دل الاطلاق
من قبل تعريف الرسول بما جاء به من الشرع وهو موقوف على كمال المنة
المستلزمة بحسن شكرها وقبح كفرانها وهي النعمة التي يطلب

موليها نوثا بامن المنعم عليه كما في المفردات على جميع الناس كما دل
التعريف في معرفة الله بذاته وصفاته وانعاماته من قبل تعريف
الرسول لاختصاص حصولها بما جاء به من الشرع لا من قبل الله وحده
بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال ولم يكن ذلك قبل الشرع
لكن الحكم بحسن الاحسان وشكره وقبح كفرانه مشترك بين جميع
العقلاء دون علومه المشترك فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم
اختصاصه بالمشترع ولا عرفيا او عاديا ولغرض لعدم اختصا
باهل عرف او عادة او غرض بل ذاتيا للعقل من كان بالفعل كيف
وكيف لا و وجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند
المكلفين يتوقف على تعريف الله لهم بتركيب العقول والايجاد
بقوله ولكن المنة المستلزمة لحسن شكرها وقبح كفرانها عن الله
وحده على الرسول بالتوفيق للاستدلال كما وقع لابراهيم على نبينا
وعليه السلام في معرفة الله تع اولا لا لقاء بالفيض والمنة لله
وحده على جميع الناس وان حصلت المعرفة بوساطة الرسل بما
عرفهم الله بتركيب العقول وتوفيق الاستدلال بالمعجزات عن وجوب
التصديق بالرسول وقبول ما يجاء به وفيه اشارة الاولى ان عرف
الله تع بذاته وصفاته وانعاماته ومع ذلك لم يشكر احسا
بل نسب اليه تع ما يعتقد غاية شناعته ولم تعقله انه في معرض

مذمة وعقاب اليم فقد سجل على غوايته كما في التوضيح وان
منعه بانه علم باستقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات
عليه كما في المقاصد مندفع بعدم اختصاصه بمتشرعه واهل
عادة واليه اشار بالتعرض في المقام لمعرفة الله ومنته على
الرسول وجميع الناس الثانية انه وجوب معرفة الله وتصديق
الرسول لو كان من قبل نصه لتوقف على نص اخر بوجوب تصديقه
فالثاني ان كان وجوب تصديقه فالثاني بنفسه لزم توقف
الشيء على نفسه وان كان بالاول لزم الدور وان كان بثالث لزم التسلسل
واليه اشار بالتزام كون معرفة الله من قبل الرسول لكون المنة على
الناس المستلزمة لوجوب الشكر والتصديق من قبل الرسول
الثالثة انه وجوب تصديق الرسول موقوف على حرمة كذبه فلو [كانت]
شرعية لتوقفت على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما
ان ثبت بذلك النص فتوقفت على نفسه او بالاول فيدور او
او بالثالث فيتسلسل كما اشير اليه في فصول البدايع واليه اشار بحصر
حصول التصديق بالرسول بما عرفهم الله بتركيب العقول وتوفيق
الاستدلال بالمعجزات وان منعهما مستندا بان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه

ممتنع لما قامت عليه الادلة القطعية بما لا نزاع في كونه عقليا
كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى
النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل
ما اخبر به ويحرم كذبه وبنص اطيعوا الرسول كما في التلويح مدفوع
بانه لو توقف الوجوب فيه وحرمة ضده بمعنى استحقاق الثواب
والعقاب في الاجل على نص الشارع فان وجب الامتثال بذلك
النص في هذا الواجب فقد دار وان وجب بنص اخر فتسلسل كما مر
واثبات المعجزة المقارنة لدعوى النبوة فلا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة
النص فاعتباره غير مفيد ولان ثبوت اصل الشرع موقوف على
العلم به عند المتكلم المكلف المراد الزامه فكذا ثبوت كل نص من نصوصه
ومنه نص وجوب الاطاعة وليس الكلام في الوجوب بمعنى جزم
العقل بالصدق فانا اذا قلنا بقول المكلف المعاند لا انظر حتى
اعلم بوجوبه ولا اعلم به حتى اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم به حتى انظر
لا يرد عليه ان يقال المراد بوجوبه ضرورة جزم العقل بالصدق اذ لا
لا يحتمله اللفظ ولان كان المعنى متى اجزم بضرورة جزم العقل
بالصدق او استحقاق الثواب فتعين الوجوب بالمعنى المتنازع

ير

فيه كما في حواشي الفصول واشار الى تنويره بقوله فيه ولذلك
اي ولكون معرفة الله بذاته وصفاته الشاملة للارسال الرسالة
بتوفيق الله بالعقول لا ينبغي اي لا يجوز لاحد ان يقول ويعتقد
لو سند لا الى مح
ان الله يعرف بما ذكر من قبل الرسول وما جاء به من الشرع كما ذهب اليه
المحدثون والاشاعرة وفيه اشارة الى عدم التشريع في المخلوق
في التقاديع بل ينبغي ويجب ان يقول العبد لا يعرف شيئا من الخير
وما يصدق به مما ذكر فان الخير حصول الشيء لما من شانه
ان يكون حاصلا له الا من قبل الله تعالى لتوقف المعرفة على خلق
الاسباب التي لا يمكن ان يتوسل الانسان الى الحق الا بهما فاشار الى
ان الحكم بحسن الشكر وقبح الكفران لا يجوز ان يكون من خصوص
الشرع وكذا العرف والغرض بل يجب ان يكون مما يشترك فيه الكل
للقطع بالحاكم الحكم به من غير تفصيل بكونه من احد ذلك ثم قد يغفل
اليها ويغفل عن التفصيل بحيث لا يخطر بالبال من التامل فيعلم ان علة الحكم
مشترك لا يختص بشيء منها وليس ذلك الا لكونه مدركا بادراك
الله فيهم من العقول وهذا معنى علة الشرك مشترك فلا يراد منه
المتعاند لشارح الحاجبي وفصول البدايع منه
لجواز اشتراك المختلفات في ذه كفصول الانواع المندرجة تحت جنس
واحد وليس عن الكمال والنقصان وملائم الطبع ومنافره وهو ظاهر فلو رد

منع اشتراك بالمعنى المتنازع فيه بل باحد التفسيرات المذكورة والى

ان الاصل الشرير ماخوذ من قوله تعالى بيدك الخير انك على كل شي

قدير الثاني ما اشار اليه بقوله فرو لان الرسول لارشاد العباد وهكذا

يدعوا الى الله القابل والمعاند منهم كما دل الاطلاق ولم يكن احد

ممن كلف وعاند ذاذه ينظر حتى يعلم بوجوبه كما يشير السوق يعلم بانه

الذي يقول الرسول من الشرع حق واجب قبوله حتى ينظر ويقذف

الله في قلبه اي عقله التصديق بحقيته عقيبه والعلم بالرسول

اي رسالته وحقيته ما جاء به يجري عادته عليه فلو لم يعلم وجوب

النظر الا من الرسول والشرع يلزم الدور وفلا يمكن الالزام فاشار

الى ان وجوب تصديق الرسول وثبوت الشرع عند المكلف المعاند

كما يشير اليه يتوقف على علمه بالوجوب فلو استفيد من الشرع توقف على

ثبوته ولزم الدور والافحام في مقام الدعوة والالزام واخذ الثبوت

عند المعاند هو المتبادر من دليل اصحابنا كما اشير اليه في ضوء البدايع

فلا يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق

بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لانه يقتضي توقفه على وجوب

الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الايمان

ونحوه على الشرع ولا يدفع بالنظر لا يتوقف على وجوبه واشار بتخصيص

[هامش:] المنع لصاحب التلويح والدفع لصاحب البديع والمنار منه

[هامش:] ونحوه مستندا بان توقف التصديق بثبوت الشرع على الايمان صح

[هامش:] الايراد لصاحب المواقف والابكار منه

النفي

النفي بالعلم دوره اللزوم في المقام الى ان ترتيب الاثم على
ترك النظر بالنسبة الى الوجوب النفس الامري دون الوجوب
عند المكلف فهو مترتب لازم ثبت الوجوب عنده ولا الالزام من عدم
العذر بالجهل فلا يرد عليه انه مشترك اللزوم اذ لو وجب بالعقل
فبالنظر اتفاقا فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم
انظر ولا يأثم بترك النظر اذ لم يترتب بعد وجوب شي اصلا فلا يمكن
الدعوة ويلزم الافحام وفيه اشارات الاولى ان العلم بحقيقة
ما جاء به الرسول يحصل بالاستدلال بمعجزاته بحسب جري العادة
الالهية بخلق العلم عقيبه واليه اشار بسوق الدليل وتعليق العلم
بقذف الله في قلبه اي عقال الحال فهو للطيفة المعبرة عنها به
كما مر بيانه وليس المراد به الالقاء بطريق الفيض من غير نظر واستدلال
لعدم صحة الحصر المدلول من قوله لم يكن احد يعلم عليه الثانية ان
التصديق هنا نسبة الصدق قصدا الى الرسول وهو من الكلام النفسي
والعلم شرطه كما في التعديل والمباشرة واليه اشار ظاهر العطف وسيأتي
تحقيقه الثالثة ان اثبات الرسالة على المكلف يتوقف على معرفة
الصانع الواجب الوجود ومعرفة وحدته فلا يمكن اثبات الوحدة عليه
بالسمع للدور خلافا لجمهور الاشاعرة مستدلين بقوله تع قل انما

انما

يوحي الي الهكم اله واحد واليه اشار بقوله لان الرسول وان
كان يدعوا الي الله الخ كما يتوقف النبوة في نفس الامر علي وجوب الوجود
المستلزم للوحدة بالذات بمعني التنزه في ذاته عن التعدد والتركيب
والمشاركة في الحقيقة وخواصها كما ذكره البيضاوي في سورة الزمر وبين
في كتب المحققين وقد مر بيانه ولذا بني المتكلمون والفلاسفة دلائل
الوحدة علي الوجوب واليه اشار في كشف الكشاف بقوله ان التعدد يستلزم
الامكان علي الخصم في محله وما لم يعرف ان الله واجب الوجود خارج عن
جميع الممكنات لم ينتظم برهان علي الرسالة والادلة لم تصلح دليلا لهم لانه
انما يوحي اليه ذلك مبرهنا لا علي قانون الخطابة فاشار الي اثبات
الرسالة علي المكلف يتوقف علي معرفة عقلا كونه واجب الوجود واحدا
مرسلا للرسل بما جاءوا به عن الشرع فاثبات التوحيد به دور ورد بانه
ان غاية استلزام الوجود الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا
عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به
وان الرسالة تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة المعجزة
علي صدق مدعي الرسالة بلا توقف علي معرفة وجوب وجوده فتوقف
اثباتها من الدليل عليها كما عرف في المسالكين ومنشأ الغلط الغفول
عن التوقف بالواسطة ويندفع ما قيل ان اراد الاستلزام بينا

فظلم

فظاهر انه ليس كذلك وان اراد مطلقا فبغير ثابت ودلالته
مدخولة ولو سلم فالعلم بوجوبه نوع لا يتوقف عليه اي على العلم
لوجوده فانه ثابت بالخروج عن نظام السلسلة لا عن جميع الممكنات
لاحتمال تعدد السلاسل وقد مر ان المراد البرهان انما ينتظم بانتهاء
جميع السلاسل الى واجب بالذات على ما بين في المسالك وصرح
به المواقف والمحصل المقاصد في البرهان العرشي واشار الى ان اصل
الدليل ماخوذ من الاية بقوله ولذلك اي ولكون معرفة حقية
ما جاء به الرسول ووجوب التصديق به من قبيل تعريف الله بتركيب العقول
والتوفيق كالاستدلال بمعجزاته على حقيته ووجوب الايمان به قال الله تعالى
مخاطبا للرسول مسليا له انك لا تهدي هداية موصلة الى البغية لا محالة
من احببت هدايته ولم تقدر ان تدخله في الاسلام وان بذلت فيه المجهود
ولكن الله يهدي من يشاء اي يهديه بتوفيقه للاستدلال واختيار الهداية
وخلق العلم فيه كما كشف عنه قوله تعالى وهو اعلم بالمهتدين اي سبق علمه
بمن يختارها من المستعدين للهداية فيهديه كما في التيسير وفيه اشارة
الى ان الاية عامة الصيغة وان نزلت في ابي طالب لان النبي عليه السلام
كان راغبا في اسلامه كما قال ابن عباس وفي المقام اشارة الاولى
ان ما يعرفه العبد من الخير يتوقف على امور يجمعها الهداية بنصب الادلة

والاقدار على الاستدلال باعطاء الصحة والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضل ربي واليه اشار بقوله المنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول **الثانية** انه الهداية تتنوع انواعا لا تحصيها عدد لانها منة ونعمة عظيمة من الله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واليه اشار بقوله ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة الرب والمنة لله على الناس **الثالثة** انها تنحصر في اجناس اربعة كما اشار اليه الرازي والبيضاوي الاول الهداية بافاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى اقامة مصالحه المعاشية والمعادية ويكون مبدا لحصول الاهتداء كافاضة العاقلة والحواس الظاهرة واليه اشار بقوله حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم الثاني الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد كما اشير اليه في قوله تعالى وهديناه النجدين اي اريناه طريق الخير والشر ونصبنا له دليلهما فشبه الدليل الواضح بالنجد الذي هو طريق المرتفع وسمي ارادة طريق الشر لتحترز منه هداية لكونها خبرا من هذه الحيثية واليه يشير بقوله ما يريد من خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره **الثالثة** الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب كما يشير اليه في قوله وجعلناهم ائمة يهدون

الابتداء

باو

بامره وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فان الهداية
لما كانت فعل الله وبخلقه عدت من هدايته وعدت هداية
القران والرسل بالتوسل واليه اشار بقوله ولهذا الرسول وان كان
يدعوهم الى الله الرابع الهداية بكشف الله على قلوب السرائر كما هي
عليه والقائها بطريق الفيض كما اشير اليه في قوله تع كلا هديناه
واليه اشار بقوله ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة الرب
واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه الاول قوله وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا حيث نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب
شيء من الاحكام قبله للزم بتركه العذاب قبله واللازم منتف بالنص
وهو الزامي على المعتزلة دون المانعين بدير الاول ان يجعل التالي عدم
المنع من العذاب قبله وهو منتف لدلالته على كونه في الامن والسلامة
منه للتاسي في الشاهد قبله او يجعل التالي صحة التعذيب قبله ويجعل
~~التالي صحة التعذيب~~ نعم بمعنى عدم المنافاة للحكمة دون الوقوع
كما اشير اليه في شرح المنهاج للاسنوي او بصوب المقدم وجود الاحكام
للزوم العذاب على تركه عندهم بمعنى عدم جواز العفو عنه لمنافات
ها الحكمة كما اشير اليه في الكشف الكبير واجيب ولا يمنع دلالته على
الكون في الامن منه او على صحة التعذيب قبله فان ظاهره نفي الوقوع

لوقوع العذاب ولصحة قبله وغير متعرض لاستحقاقه المعتبر
في مفهوم الواجب فانه ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه
لجواز العفو كما هو الحق فالمنفي غير اللازم واللازم غير منفي وثانيا
بانه محمول على عذاب الاستيصال ونفي وقوعه لدلالة سياقها وهو
قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية الاية وللجمع بينها وبين الايات
المثبتة للعذاب قبله كما مر فان الحمل على الاطلاق يستلزم
التنافي الظاهري بينهما فلو يمتنع مستدلا بان الاية لما دلت على
انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الواجب قبل
تنبيههم بارسال الرسل فقد دلت على ان لا يوصل اليهم العذاب الكبير
على تركه قبل ذلك وكون النفي بمعنى عدم اللياقة دون عدم الوقوع
فنفي ايصال العذاب الاكبر دلالة وعبارة الاية المثبتة له قاضية
على دلالتها كما تقرر في محله وقيل انه على كلا التقديرين لا دلالة
فيه على انه لا وجوب قبل الشرع اما على الاول اي خصوصه بالدنيا فظ
واما على الثاني اي عمومه فلانه لا يلزم من تعليق مجموع الحكمين على
البعثة تعليق كل منهما عليها كما في تفسير العلامة لابن الكمال
واعترض الامام الرازي في التفسير الكبير على استدلالهم بالاية
المزبورة بوجهين الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت وجوب

العقاب بناء الشرعي

الشرعي لان التامل في معجزات الشارع لو وجب بالعقل
ثبت الوجوب العقلية ولو وجب بالسمع وهو قوله لزم اثبات
الشيء بنفسه الثاني انه لو لم يثبت لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب
لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو ثبت بالسمع لزم
اثبات الشيء بنفسه واول بحمل الرسول على العقلي او الحمل على
الاعمال التي لا يعرف وجوبها الا بالشرع الوجه الثالث قوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج
والعذر للناس على الترك في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان
العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه وليس كذلك بالنص واجيب
بان المراد لئلا يكون حجة اصلا لا مطلقا ولا من وجه كما هو المتبادر در
من الوقوع في سياق النفي فيعم افراد الحجة فان العقل دليل اجمالي والتفصيل
الى الرسل والعاقل اذا لم ينبه جاز ان يغفل فكان له نوع حجة كما في
كشف الكشاف فلم يستلزم نفي حجية العقل في بعض الاحكام
قبل البعثة او محمول على نفي العذاب وثبوت المعذور في ترك الشرائع
قبل البعثة جمعا بين الادلة واليه اشار الامام في المقاصد فعلم ان ما تمسك
به المخالفون من الدليلين وقال في رواية ابي يوسف ومحمد
رواها المذكورون من الائمة فيعذرون في جهل الشرائع

والاحكام العملية الى قيام الحجة عليهم ببعث الرسول وبلوغ دينه
كما اشير الى ثبوت الحجة قبل البعثة واريد بها المعذرة التي
يعتذرون بها قائلين لو ارسلت الينا رسولا ليبين لنا شرايعكم
ويعلمنا ما لم نعلم من احكامك فاشار الى نفي العذاب والحجة قبل
البعثة انما هو في الاعمال الشرعية وان تسميتها حجة للتنبيه
على ان المعذرة في القبول قبلها عنده تعالى يقتضي كونها بمنزلة الحجة
القاطعة التي لا مرد لها فاشار الى انه بثبوت المعذرة والسلامة
من التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآية محمول على ثبوت ذلك
في الشرايع والاحكام دون ما ثبت بدلالة العقول مما مر من المسائل
العشرة المذكورة فانها تثبت بالعقل دون الشرع لتوقفه عليها
الوجه الثالث ان العباد مجبورون في افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح
وليس ذلك باختيار العبد والا لزم ان يكون للاختيار اختيار فيدور
او يتسلسل فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين لكونهما في الافعال
الاختيارية اتفاقا ولا يثبت ما يتوقف عليهما من الوجوب والحرمة العقليين
واجيب بانا نقطع بان اصحا اختيارية للقطع بالفرق بين الضرورة
والاختيار بلزومه ذلك في افعاله تعالى ونفي الحسن والقبح الشرعيين
والحق ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به فلا يحقق فلا ينافي العدل

كما في

كما في البديع وتحقيقه كما في فصول البدائع من وجوه **الاول** انه
استدلال في مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية و
والضرورية لان الجبر على الفعل يقتضي عدم القدرة عليه فلذا
يندفع بما قيل ان الفارق وجود القدرة لا تاثيرها مع ما يجيء
انه لا يصح فارقا **والثاني** ان المرجح سواء كان اختياريا او داعيا
او موجبا او غير موجب لا يقتضي الجبر اما اذا كان اختياريا فلانه
بحاله موجبا يدفع الاضطرار لان الاضطرار ما يوجبه الاختيار
وغير موجب يدفع توجه الاختيار اتفاق لان الاتفاق ما لا مرجح له
الاختيار واما اذا كان داعيا فلان الداعي الى الاختيار لا ينافيه
كما ان العلم والقدرة والارادة الازليات التي تعين احد الطرفين فيه
باختيار العبد لا ينافيه بل يحققه نعم يتوجه على المعتزلة فانهم
يجيبون ان الداعي لا يغني كما في مسئلة الهارب فالترجيح بمجرد الاختيار
الحادث مع غير الداعي لا يدفع الاتفاق عندهم وكل اتفاقي لا
لا يتصف بالحسن والقبح العقليين ولذا قيل انها مقدمة الزامية
ولذا لا ينتقض الدليل بفعل الرب فان اختياره قديم ولان التكليف
بما لا يطاق لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج الحدوث ثابت باتفاق
بيننا وبينهم **والثالث** النقض بالحسن والقبح الشرعيين لانهما

مع الجبر غير واقعين بالاتفاق وان جاز التكليف بما لا يطاق
عند الاشاعرة والجواب ان الاختيار كاف في التكليف والاستقلال
بالفعل غيره ولجب انما يصح منا لقولنا بالاختيار معنى لا صورة
فقط وهو متوجه على المعتزلة القائلين لولا الاستقلال لقبح
التكليف عقلا لا علينا **الوجه الرابع** ان الحسن والقبح لو كانا عقليين
لكان لذات الفعل او جزئه او لصفة لازمة لذاته او جزئه ولم يتبدل
لان ما كان كذلك لا يختلف ولا يختلف الثاني باطل لحسن كذب
فيه انقاذ لمظلوم وقبح صدق فيه ارشاد لظالم والمستلزم عدم النسخ
وهو الزامي على جمهور المعتزلة دون الماتريدية القائلين بكونهما عقليين
في الامور العشرة وعدم التبدل والنسخ فيها واجيب بان المحكوم بالحسن
والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة
والفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع لان الفعل من
من الاعراض النسبية وهو متقوم بالنسبة والاضافات المختلفة
فصول مقومة لها والحسن والقبح يثبتان بحسب الانواع لا الجنس نفسه
فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن
لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن كما في التوضيح وفيه ان المقوم للفعل
نسبة ما لا المعينة وليس اضافته اتصافه باحدهما باعتبار نسبة ما

قابل

بل لتعينها قبل فلو لم يتمسك بكونه عرضا نسبيا بل ادعي كونه ماهية
اعتبارية في الشرع لكان شيئا وفيه ما مر **الوجه الخامس** انهما لو كانا
ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال بهذا
الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فانه ان صدق فيه فقد كذب وبالعكس
وكذا في قول من قال ما اتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصر فيه علي قوله
ما تكلمت به امس ليس بصادق فان تصدق كل من الغدي والامسي يستلزم
الجدي عدمه وبالعكس وقد تحير في حله العقول وسماه صاحب المقاصد با
الاسم واجيب بانه ان اريد الالزام فلا يتم علي الماتريدية اذ لا يلزم
من عدم كونهما ذاتيين في البعض عدمه مطلقا وان اريد التحقيق
فليس التقريب بتام وبالحل بان الخبر اشارة الي المخبر عنه و
والاشارة الي الشي لا يمكن ان يكون الي نفس تلك الاشارة فلو
يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا اثباتا ولم
حل الحكم كالاستثناء كما ذكره العلامة الشريف وهو امتن ما قيل في
مما يبلغ عشرين وجها يعني كما ان الاشارة قاصرة عن نفسها ولا نفسها
كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر ولان حقيقة
الاخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة علي الوجه المطابق او لا ومن شان
الحكاية ان يكون المحكي عنه متحققا في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية

الجدي الاصم نخ
الجدي بالفتح والتسكين اوغلاق ودخي بورج كواكبدن بر يلدزدر احمدي

~~ان يكون المحكم عنه نقيضه في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية قال~~
العلامة الدواني فلو قال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام
لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة
الواقعة لانه انما يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار وحكاية
عن نسبة واقعة وهي مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقة فيكون
كلاما خاليا عن التحصيل ولا يكون خبرا حقيقة وفي القول
الثاني اشارة الى انه متكلم وان ذلك الكلام ليس بصادق والا فلو
صادق فيكون المسمى الامسي كاذبا لتخلف فرد من الكلية ويلزم من كذب
الثاني بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا
كذب الامسي صدقه كما في شرح النونية للفاضل الخيالي واشار الى
الاستدلال على وجود الصانع المتعال وعلى كونه محدث العالم
مغير الماهية من الاحوال بوجوه اربعة بامكان الجواهر وحدوثها وامكان
الاعراض وحدوثها الدليل الاول ما اشار اليه بقوله في رواية
المذكورين ولا عذر لاحد من البالغين القادرين على الاستدلال
بقرينة التعليل في الجهل بعد ادراك مدة الاستدلال المفوض قدرها
اليه تع كما مر بجهالة الواجب وجوده ولذا وبخ على الجهل بدون ترك
الاستدلال في قوله تع او لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير

فائدة

فان التذكير من باب العقل والانذار من باب السمع فهو لزام الحجة

عليهم بالعقل والسمع كما في التيسير لمايري ويعلم عقيب نظر

الصحيح في تلك المرة بجري العادة الالهية عليه كما هو المبنا

من سوق التعليل من خلق السموات والارض مشتملة علي هذه الثوابت

والسيارات والارض مشاهد تغيرها في جميع الصفات ويعلم

ايجادها علي مقدار وشكل واوضاع وصفات مع امكان غيرها و

وايجاد ما في الارض من الحيوان والمعادن والنباتات وورود

التغير والعدم عليها فيعلم من نظر حدوثها لعدم خلوهما عن

نطرق التغير والعدم وكذا في خلق نفسه وغيره من الموجو داخل

الممكنة ويعلم انها محتاج في حدوثها الي علة لا يتطرقها العدم بوجه

من الوجوه وما يمتنع عدمه بوجه من الوجوه بالنسبة اليه لا يكون

عينها ولا جزئها والا لزم الانقلاب فيكون خارجا واجبا

بالذات تعالي شانه وفيه اشارة الي ان افتقار الموجودات الي

المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب اليه المتكلمون واليه اشار بتصدير الدليل

في العلم بالخلق الحدوث ويحتمل كونه من الامكان والحدوث حيث صح

فان الرؤية بمعني البصيرة لا البصر لعدم تعلقه بالخلق والعدم

جميعا كما اختار محققوهم علي اختلاف في كون الحدوث شرطا او شطرا

في العلية والمشير الي الخلق لا يتصور الا فيما امكن وتقرير الدليل

عليه انه يعلم لو نظر دلالة السموات والارض وغيرها من الموجودات

ثم الدليل على الثاني وبقي التعلق منه

على ان في الوجود واجبا والا لزم انحصار الموجودات في الممكن فيلزم

ان لا يوجد شيء لان الممكن لا يستقل بالوجود في نفسه و

هو ظاهر ولا في ايجاده بغيره لان الايجاد بعد الوجود واذ

لا وجود ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره فثبت وجود

الواجب تع وهذان الوجهان فيهما غنية عن ابطال الدور والتسلسل

وليس براجع الى بعض ادلة ابطال التسلسل كما ظن من الدليل في

ابتنائه عليه كما في حواشي الجلالية واصل الدليل ماخوذ من قوله

تع اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض حيث وبخ بترك

النظر والاستدلال بذلك كما اشير اليه في ثمانين اية كما في شرح

المقاصد وظاهر لكل الاستدلال بحدوث الموجودات لكفايته

في مقاصد التصديق وظهوره وهو مراد المتكلمين بعلية الحدوث

على طريق الدليل الأني اي لكونه علة للتصديق باحتياج الحادث

قبل حدوثه كما في المواقف ولا يدفعه كون المقام مقام بيان العلة

على طريق الدليل اللمي اي لعلية في نفس الامر وان اتصاف الحادث

بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها و

اتصافه بالوجود متاخر كذلك عن احتياجه فلا يكون اتصافه

بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وذكر الفاضل اللوري في حواشي المواقف

كان المتكلمين ارادوا ان الممكن محتاج لاجل حدوث ان الماهية في ذاتها

غير

دفع الاعتراض الامام الرازي والسيد الشريف في شرح المواقف

اللمي

لكفايته

غير محتاجة وحاجتها لامر زايد عليها وان كانت متاخرة كان
يقال هي في وقوع احد الطرفين المتساويين محتاجة الى علة
فذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هي الوقوع لانه منشاؤها اذ الحاجة
لاجلها وذهب الحكماء الى التساوي علة وفيه اشارات الاولى
وجوب النظر في معرفة الصانع تع واليه اشار بقوله ولا عذر
لاحد في الجهل بخالقه الباري من خلق الى اخره وحينئذ كان سائر
الواجبات متوقفة عليه لانه اول مطلق الواجبات هو النظر والا
بالمصنوعات على وجود الصانع تع واختاره الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني الثانية ان وجوب النظر والاستدلال على كل احد
بحيث ما يتيسر له من الدليل دون الادلة المشهورة للمتكلمين واليه اشار
بسوق عبارة الدليل على طريق السلف الثالثة ان حصول المعرفة
بعد النظر الصحيح بطريق اجراء العادة الالهية في الاشاعرة عقيبه
وخلق العلم بها هو المبادر في العقل دون التوليد كما ذهب اليه المعتزلة
ودون الايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة كما في شرح المقاصد الرابعة
ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واكثر كما اشار اليه بتعلق الرؤ ية
التي يعني العلم بخلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره
واختاره بعض الاشاعرة مطلقا نظريا كان او ضروريا خلافا للاشعري

فاول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال
المؤدي الى المعرفة بانه تع وبصفاته ونوعيده ووعده
وحكمته بسبب اجارته ثم النظر والاستدلال المؤدي الى
ارسال الرسل وتكليف العباد ثم الاستدلال المؤدي الى
الارسال بدلائل المعجزات وثبوت احكام والواجب ثم الى
ثم الاستدلال المؤدي الى التفصيل احكامه
الشريعة لا هلية العمل بها بلزوم
يستدلال
على شرطه كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي رحمه

لانه تعلق باكثر من معلوم لتعلق بامور غير متناهية اذ ليس عدد
اولى من عدد وضعف هذا ظاهر وعند بعضهم لا يتعلق بمعلومين
اذا كان نظريا لانه مستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة و
هو محال والجواب بمنع ذلك فانه يجوز حينئذ ان يكون نظر واحد
تودي الى العلم بذينك المعلومين وانما يمتنع ذلك اذا امتنع تعلق
العلم الواحد بمعلومين وهو مصادرة وعند القاضي وامام
الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك احدهما عن
الاخر والا لزم انفكاك الشي عن نفسه وهو محال والجواب
انهما حالة الانفكاك يكونان معلومين بعلمين وفي حالة الالتئام يجوز
ان يتعلق علم واحد بهما ولا يلزم منه محال كما في شرح الهداية الهندية
التهذيب والدليل الثاني ما اشار اليه فيما رواه الامام ابو بكر بن
محمد الزرنجري في المناقب والفقيه عطا بن علي الجرجاني في شرح الفقه
الابسط وحافظ الدين الكردري في المناقب الصغرى والامام
ابو محمد عبد الله الحارثي في الكشف والامام محي الدين الدمشقي
في عقود الجمان وصارم الدين المصري في نظم الجمان انه قال في رواية
ابو يوسف وكما يجيل العقل ويجزم بالاستحالة في سفينة مشحونة
بالاحمال احتوشتها اي احاطت بها من كل جهة يقال احتوش القوم

بالصيد

بالصيد واحتوشوه في لجة البحر ومعظمه امواج متلاطمة تضرب
بعضها بعضا ورياح مختلفة تهب من كل جهة ان تجري بنفسها
مستوية لا تميل الى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة
والحال انه ليس احد يحركها ويقودها مستوية فكذلك يستحيل في
العقل قيام هذا العالم الموجود من السموات والارض وما فيهما بنفسه
مشتملا قيامه على اختلاف احواله من تعاقب الليل والنهار والنور
والظلمة واختلاف فصوله وتغير اموره واعماله من تغير صفات
الارض من الصور والالوان المختلفة والطبايع المتفاوتة وتغير
الاكوان وتجدد الاعراض وحركات السيارات على وجه تصير
لمنافع السفليات واختصاصها بالحركات مع صحتها على الكل لتماثل الاجسام
في الجسمية من غير صانع يوجده ولا يكون ممكنا ولا احتياج الى موجد
وهو الى اخر فيدور او يتسلسل وكلاهما باطل لامتناع تقدم الشي
على نفسه ولكون المؤثر المستقل لجملة الممكنات ليس نفسها ولا جزءها
للدور فينتهي الى خارج واجب بالذات حكيم متصف بصفات الكمال منفي
للوفاق محدث للعالم وما اختلف فيه من الاحوال وتغير من الاعمال
حافظا عليهم بحفظهم عن الاختلال والى ذلك يشير اطلاق استحالة القيام
بنفسه لشموله القيام بالدور على نفسه او التسلسل وتقرير استحالة الاول صريح

وتفاوتهما في الطول والقصر

من الاحوال صح

العقل يجزم بان ما لم يوجد لم يؤثر فلو اثر الشيء في مؤثره يلزم
تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو محال واستدل بان نسبة
العلة الى المعلول بالوجوب ونسبته اليها بالامكان فلا يجتمعان
في الشيء بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه كما في الاربعين وتقرير
استحالة الثاني ان الممكنات لو تسلسلت لا الى نهاية لاحتاج المجموع
الى علة بل لا يجوز ان يكون نفسها او جزء منها لان المجموع يكون ممكنا
لافتقاره الى اجزائه فله سبب مغاير له خارج عنه اذ الداخل لا يكون
علة لنفسه ولا لعلله للدور فلا يكون علة مستقلة للمجموع ويسمى
الخارج وهو لا يكون ممكنا فينقطع واستدل بان نسبة التسلسل
واجزائها الى الترجيح كنسبتها الى الترجيح وهو ظاهر فلا يصلح شيء منها للعلية
او ينتفي التسلسل كما في شرح النونية وهذه تنفي التسلسل فيما انضبط
الوجود مطلقا مجتمعة او لا كما قال به المتكلمون وتقرير على طريق الامكان
ان هذه الممكنات موجودة فلا بد لها من موجد لاستحالة وجود الممكنات
من نفسها او فيها بلا موجد فان كان واجبا او منتهيا اليه فذاك وان كان
فلا بد له من علة ويعود الكلام فيها فان انتهت الى الواجب فذاك والا دار
او تسلسل وكلاهما باطل واصل هذا المسلك الجليل ماخوذ من مسلك
ابراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والتحية حيث استدل قبل ان يجري عليه القلم

كما قال

كما قال ابو منصور وهو الصحيح كما في التفسير الكبير بالظهور بعد ان
لم يكن والافول بعد الطلوع واما العجز عن التدبير مستفهما على
سبيل الانكار او معرضا بمن حضره من قومه في قوله هذا ربي فانه
حذف اداته مشهورا قال لا احب الافلين اي لا اثني على الذي
يتعاقب عليه الاحوال ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية
ولا اعطيه المحبة التي يحب الله الواجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة
والنقصان والذهاب والاياب كما في التيسير ومخصوص الدليل
ماخوذ من قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام ان يشأ يسكن
الرياح فيظللن رواكد على ظهره وقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل
شيء وقوله ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وفيه اشارات **الا**
الاولى ان الموجودات مفتقرة الى الصانع تعالى ابتداء وبقاء
من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها من حيث امكانها الذاتي ولا انفكاك
عنها فان الموجودات اما جواهر يستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المتغيرة او اعراض متجددة بتعاقب الامثال متغيرة فهي محتاجة اليه
تعالى دائما عند المتكلمين كما اشار اليه البيضاوي والتشنيع عليهم في القول
بعلية الحدوث بلزوم الاستغناء عن الصانع بقاء كما ظن تشنيع
بل ساقط بمرة واليه الاشارة بقوله بحدوث العالم وحافظ عليهم **الثانية**
ان جري الفلك باستحالة جري السفينة محمولة على الاستواء بنفسها

مع تصادمها الامواج والرياح مما لم يختلف فيه الاداء واجمع عليه
العقلاء وهو قد يشير بالنسبة الى ما في العالم من اختلاف العالم وتغير الاحوال
الامور والاعمال فكيف يوجد ويقوم بنفسه من غير صانع واجب
الوجود واليه اشار بجعله المقيس عليه **الثالث** انه العالم حادث وانه يدل
على حدوثه بالزمان وسبق العدم وقد اشير اليها بقيامه وتشتته
على اختلاف احواله وتغير اموره واعماله اي عدم الخلو عنه الاول ان
الاجسام لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا وهي حادثة
لما تقرر من امتناع بقائها في الزمانين ولانها لا تخلو عن الحركة
والسكون لان الجسم كونه في الحيز لا محالة فاذا كان مسبوقا بكون
في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلان حقيقتها
المسبوقية بالحيز سبقا لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وهو معنى
الحدوث ولكونها في معرض الزوال قطعا وهو ينافي القدم واما
السكون فلانه وجودي لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم
قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل ما يجوز
على الاخر كما في المقاصد واليه اشار باختلاف احواله من الحركة والسكون
وتغير اموره واعماله من سائر الاعراض الثاني انه لو وجد جسم قديم
لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والكل باطل لان ماهية الحركة المسبوقية
بالغير وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير فيتنافيان وماهية السكون

كونه

وماهية السكون كونان في انيين
في مكان واحد وهو يقتضي المسبوقية بالغير
صح

كونان في انيين في مكان واحد فهو تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
الازلية كما في المحصل واليه اشار بقيامه على اختلاف احواله بمعنى
عدم الخلو عنه الثالث انه العالم لو كان قديما لم يحتج الى مؤثر لوجوده
لانه لو احتاج لكان في حال البقاء ولا احتياج اليه فيها لان اثر الجاعل
هو جعل الماهية ماهية فلما حصلت لا تحتاج الى جعل اخر ولانه
في حال البقاء ان افادة الوجود الذي كان فتحصيل الحاصل او غيره
مع بقائه فافادة ما لا يحتاج اليه او بعد زواله فالموجود الذي كان قدم
فثبت انه لا يكون قديما ولا يشكل بصفات الواجب تعالى فانها تحتاج
مع قدمها لان ما لا يحتاج الى الموجد بمعنى من يعطي وجودا مستقلا
والجهة بنفسه الا هذا فهي تحتاج الى الذات ويقوم به لانها ليست غير
الذات في الوجود الخارجي ولا عينها في العقل وقولنا كل ممكن حادث
مقيد بالمنفصل عن الواجب كما في التعديل واليه اشار باستحالة القيام
من غير صانع حكيم محدث للعالم حافظ عليهم الرابعة انه تعالى قادر
بمعنى تمكنه من الفعل والترك واليه اشار بقوله محدث للعالم المبادر
الحدوث الزماني واستلزام مسبوقية الفعل بالترك والعدم
واصل البيان ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا في
القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه

بالوسائط فظاهر والا فلا بد من نفي ان يتعاقب حوادث لا نهاية
لها تكون شروطا في صدور الحوادث عن الموجب القديم ونفي ان
يوجب الموجب قديما مختارا استند اليه الحوادث كما في المقاصد واليه
يشير نسبة الاحداث لجميع العالم اليه تعالى ابتداء فان استغراق المفرد
اشمل وهو المتبادر **الخامسة** اثبات قدرته الشاملة واختياره تعالى و
اليه يشير باخذ اختيار واحوال العالم في الدليل وبيانه ان اختص في
الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا لعوارض
وزايدات او اجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل فتعين الفاعل
المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء **السادسة** الرد على جمهور
الفلاسفة الذاهبين الى ان الكل من العالم اما مجردات او ماديات و
المجردات منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي
قديمة كالعقول حادثة كالنفوس البشرية واما الماديات فالفلكيات
قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها من الشكل
والصور واما العنصريات فانها قديمة بموادها وصورها النوعية
بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما لكن
خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون
قديمة فهذه الصور مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون

جنسها

جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولهم لاثبات قدم العالم

وجوه الوجه الاول وهو عمدة هم العظمى وعروتهم الوثقى انه جميع

ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل

كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي لا يتخلف عن الايجاد

كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد وان ما انه يتوقف على شرط حادث

فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض

ولا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر المستجمع جميع

الامور المعتبرة مشترك بين الوقت الذي يحصل فيه الايجاد وبين

ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد المتساويين

على الاخر وان لم يكن ما لا بد منه في الايجاد حاصلا بل بعضه كان حادثا قطعا

فانه لم يحتج هذا الحادث الى تاثير مؤثر لزم استغناء الحادث

عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد

منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث ولا يكون

فيعود حادث بالضرورة وتنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل واجيب

عنه بوجوه الاول هو المشهور بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا

لا نسلم انه جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل

ولم يتوقف التاثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الترجيح

قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه ح

جميع

من غير مرجح وانما يلزم من ذلك اذا لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة

التي من شانها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج

الى مخصص ومرجح واما اذا كان من جملة ما لابد منه الارادة

من خارج

فالارادة ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج والتخلف

ممنوع عنه وسيأتي تفصيله في فصل الارادة **الثاني** ما ذكره

المحقق نصير الطوسي وهو ان يقال المختار ذات جميع ما لابد منه

للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد

على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح

بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا

تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما

انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال

لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل

على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث

اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث

بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات ترجيح بلا مرجح لانا نقول بل

التي بعده

حدوث حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة

الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث

العالم

لانه لا وقت محقق قبل العالم حتى يطلب
تحدده في وقت مرجح صح

العالم

~~لانه تعلق بحركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح~~
~~الاختصاص حدوث~~ العالم بجزء منه دون اخر اذ لا يتصور
تقدم بعض اجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في
في الجزء الاول منه دون الثاني والثالث **والثالث** هو النقض
بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه
اذ يقال جميع ما لا بد منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل
كان الايجاد ازليا فكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث
وهو خلوق المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان
لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه
حادثا قطعا فانه لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تلك نحو مؤثر
لزم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتيج فاما ان يكون جميع
ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا
يكون فبعضه حادثا وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذ
الدليل لزم ان يكون الحادث اليومي قديما **الوجه الثاني** انه العالم لو كان
حادثا لكان الصانع مختارا والتالي باطل واما الملازمة فواضحة
لان الواجب لا يتخلف عنه اثره والا يكون يلزم الترجيح بلا مرجح
او التسلسل لما مر في توجيه الاول واما انتفاء التالي فلان الصانع

وجود الحادث اليومي ازليا
اذ لا يختلف الوجود عن
الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد
ازليا لكان مح

لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون وجود العالم اولى في نفسه
من عدمه اولا فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا اليه
في ذاته او صفاته اولا والاول يبطل الغنا وكذا الثاني لان
ما لا يكون اولى في نفسه ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا وهو على
الحكيم القادر الغني محال وان كان وجوده اولى من عدمه فلا يخلو
من ان يكون اولى مطلقا او بحسب تلك الحالة فان كان الاول كان
تركه في الاول الى حين حدوثه مقتضيا للاحتياج او العبث كما مر
والثاني محال اذ لا تميز في عدم الصرف والنفي المحض فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الزمان قد خلقه الله قبل العالم ويصير وجود
العالم اولى في حين قلت ح يعود الكلام بعينه في خلق الزمان
واجيب فانا لا نسلم ان ما لا يكون اولى ولا محتاجا لا يستحيل المساوي
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك في الترك لان ترك الشيء
وان كان فعله اولى لا يكون عبثا بل العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل
الصادر منه الارادة والقصد والتاثير دون الترك كما في النفي
الوجه الثالث امكان وجود العالم الاول والا لزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو يرفع الامان عن البديهيات ويجوز
الجائزات واستحالة المستحيلات وكذا امكان تاثيره في العالم الاول والا

اليه لا يجوز على المختار
اذ المختار يجوز له
ان يفعل المرجوح صح

والا لزم

والا لزم الانقلاب المذكور فيجب الجزم بامكان وجود العالم
في الازل وهو يبطل الدلائل علي امكان متناع وجوده في الازل
واجيب بمنع استلزام ازلية الامكان امكان الازلية فقولهم امكان
وجود العالم في الازل ان اريد به ان وجوده في الازل ممكن
علي ان يكون قولهم في الازل متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون
وجوده في الازل علي ان يكون قولهم في الازل متعلقا بالا
فمسلم ولا يلزم منه ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز
استحالة الوجود الازلي مع كونه متصفا في الازلي بامكان
الوجود فيما لا يزال وهذا ما بينه جمهور المحققين بانا اذا قلنا
امكانه ازلي فالازل ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشي متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا ثابت
للعالم قبل وجوده واذا قلنا ازليته ممكنة فالازل في المعني
ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة
ممكنا مستمرا ولا يكون وجوده علي وجه الاستمرار ممكنا اصلا
بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشي من الممتنعات
لان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرض الشريف

مكانه

ممتنعا وان اريد به ان
الامكان وجوده في الجملة
مستمر في الازل صح

هذا والذي علي الاستلزام بينهما وقال في اثباته ان امكان
الشيء اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه او مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الي ذاته من حيث هو لم يمنع مانع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها
معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الي ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
واجيب عنه بوجهين الاول ان مقدمات دليله مسلمة
الي قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها لانه اما ان يتعلق
بعدم المنع علي معني انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
ولو فيما لا يزال فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم من عدم
منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية واما انه يتعلق
بالوجود علي معني انه لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل فهو
بعينه امكان الازلية والنزاع فيه فيكون مصادرة
علي المطلوب كما حققه الاستاد ابو الصدر ان امكان الشيء ليس الثاني
معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود
ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان

لا بد لانقطاع بل وجود معا ايضا وجواز انقضا فيه ع كل منها ع

متناه

فاللازم من كون امكان الشيء استمرارا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه صح

متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فانه بين اللزوم وليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا كما في الرتافت والدليل الثالث ما اشار اليه فيما رواه الامام ابو شكور السالمي في التمهيد وجمال الدين الكماروزي في تيسير المضمرات عن الامام انه قال في الرواية المذكورة وكذا خروج الجنين الولد المستبين الخلقة من بطن امه ملتبسا بصورة حسنة من استواء القامة وتناسب الاعضاء واعتدال التخطيطات المقدارية والاوضاع المتلائمة والاتقان والاحكام البالغ اقصى الغاية والحكم والمصالح البالغة فيما عن خمسة الاف والتعرض لحسن الصورة لكونه ادخل في الدلالة ليس من تاثير نجم من السيارة العديمة الشعور ولا من طبع من القوى البسيطة او المركبة العديمة الشعور بالضرورة واليه اشار بعدم التعرض للوسائط لا للاحالة الى الضرورة بل بتقدير صانع واجب الوجود متقن للافعال فانه الممتنع اجادة الفعل كما في المفردات والتقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الارادة او نتيجة الحكمة كما في التعديل وغيره حكيم عالم بالاشياء على ما هي عليه آت بالافعال على ما ينبغي فان الحكمة هي العلم بدقائق الامور مع كون الفاعل بحيث

التهافت خ

لالة

يفعل كما ينبغي كما في التعديل ولو لم يكن من تقدير الواجب الوجود
بل من ممكن لاحتياج الى مؤثر ويلزم الدور او التسلسل او الانتهاء
الى مؤثر واجب الوجود صانع حكيم والاولان باطلان لما مر فتعين
الثالث وهو المطلوب وتقريره على طريقة الامكان ان اختصاص
كل واحد من الاجسام بصفته المعينة وصورته المتشخصة و
الاحكام الغاية لا بد ان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح
فان كان واجبا حكيما فذاك المطلوب وان كان ممكنا كنجم او طبع
احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب الحكيم والا لزم الدور
او التسلسل وكلاهما باطلان لما مر كما في الاربعين واصل الدليل
مأخوذ من قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء حيث
ذكر ايراده في معرض الاستدلال على انه يعلم علما ضروريا ويستدل
به على غيره كما في شرح المواقف وفيه اشارات الاولى الرد على المنجمين
والطبيعي مستندا من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة
من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان راجعا الى فطنته ولم
يعم بصيرته التقليد علم بالضرورة انها لا يمكن ان تستند الى السببات
العديمة الشعور او القوى البسيطة او المركبة او التخطيطات المقدارية
والاوضاع المتلازمة في الرحم وما يتقاضى فيه من الصور النوعية
والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء وما يراعى فيها

العديمة الشعور لاسيما
ما يحدث في الحيوانات
من الصور والاشكال ح

من حكم

من حكم ومصالح قد تحيّرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام ممّا قد بلغ المعروف منها في كتب منافع الاعضاء
واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لم يعلم منها
اكثر ممّا علم كما في المواقف واوائل التفسير الكبير للرازي **الثانية**
انّ الاستدلال المخالفين بمقابلة الضرورة سيّما الاستدلال
بالدوران فانّه لا يفيد العلّية والمدار قد يكون دائرا سيّما
في المتضايفين فيلزم ممّا ذكروه ان يكون كلّ منهما علّة الآخر وهو
باطل قطعا وقد يكون يتخلّف في التوأمين فانّ احدهما قد يكون
في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة والتفاوت درجة
واحدة بينهما في وقت الولادة وانّه لا يوجب التغيير في الاحكام
اتّفاقا ولا نعلم كون اجتماع الماء والارض والهواء والحرارة
سببا لتكوّن الحيوان منها ولم لا يجوز ان تكون في حال اجتماعها منها لا تكوّنه
بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحالة باجراء العادة كما دلّ
البراهين القطعية كما في شرح **المقاصد الثالثة** بانّ الجسم لا يخلو
عن شكل لتناهيه فانّ الشكل والصورة احاطة حدّ او حدود به واليه
اشار بالتعرّض للصورة في الجنين لعدم القائل بالفصل **الرابعة**
انّ الاجسام متماثلة الاجزاء واختلافها بحسب الاعراض والتي ايضا

بالنقض للصورة في المقام الخامسة انه تستند اختلاف الاعراض
الى قدرة المختار عندنا كما في المقاصد واليه اشار بقوله بل هو
تقدير صانع حكيم فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة
الجسم كما ظن مخلصا الاستلزام بتجدد الاجسام ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة من الاعراض الغير الباقية
ولا الى منع تماثل الجواهر والعقول باختلافها بذواتها لكونه جدليا
تحقيقا للمذهب كما في شرح المقاصد والدليل الرابع ما اشار اليه فيما
رواه الامام عبد الله الحارثي في الكشف والفقيه عطاء الجوزجاني
في شرح الفقه الابسط وحافظ الدين الكردري في المناقب الصغرى
وصارم الدين المصري في نظم الجمان عن ابي يوسف انه قال والعالم اي
ما يعلم به الصانع وصفاته ويستدل بمشاهدة احواله الاشياء
انه متغير اي يحصل فيه التغير والانتقال من حال بعدم الاكوان الاربعة
وسائر الاعراض المتعاقبة الى حال يوجد فيه والتغير الحادث فيه
لا بد من مغير مؤثر فيه بالضرورة فدل تغيره الشاهد فيه على
وجود مغير له غالب على امره بنفسه اولا يكون موجد اولى بايجاده قائم
منه هو الصانع الذي يوجد من كتم العدم ويقيمه ويقدره على
طريقة الامكان انه العالم نسبته حقيقة الى الوجود والى العدم على

السوية

وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا لمرجح وهو
لا بد وان يكون موجودا فان كان ممكنا عاد الكلام فيه ولزم الدور
او التسلسل وكلاهما باطلان فثبت الانتهاء الى مرجح واجب الوجود
لذاته كما في الاربعين واصل الدليل ماخوذ من قوله تعالى الله
الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد — في سورة الروم
قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير وقوله والله — في سورة يوسف
غالب على امره وفيه اشارات **الاولى** ان العالم لا يخلو عن حصول التغير
فيه اما في الجوهر فتغير اكوانه المشروطة بها قيامه واما في العرض فلتغير — للتغير
امثاله فيحتاج العالم في بقائه الى المؤثر المغير دائما وان كان علة
الاحتياج هي الحدوث كما قرر واليه اشار باطلاق التغير من حال
الى حال **الثانية** ان الاعراض المتعاقبة لا تبقى زمانين واليه اشار
باطلاق التغير عن الزمان فيشمل التغير في الزمانين وقد ذهب
جمهور الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض مطلقا واستدلوا عليه بوجوه
الاول انه مفهوم ينبئ عن ذلك الثاني انه مستلزم قيام عرض
البقاء به **الثالث** انه مستلزم امتناع زواله لانه اما بنفسه
فيمتنع او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور او بفاعل فيتصور
النفي المحض اثرا والكل ضعيف كما في التهذيب واختار في شرح

المقاصد عدم تجدد الالوان والاشكال والملكات والادراكات
وقال الحواة العلم ببقائها بمنزلة العلم الضروري ببقاء الاجسام
من غير تفرقة والي هذا يشير بتقييد التغير بكونه من حال الي حقيقة تخصيص
للتغير بالاعراض المتعاقبة دون الامور المذكورة **الثالثة** ان
الصانع تعالى واحد غالب علي امره كما دل برهان التمانع والوجوب واليه
اشار بقوله علي وجود مغير له غالب هو الصانع مشيرا الي برهان
التمانع المشار اليه في قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلا بعضهم علي بعض وفي قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
ويقرر بوجوه **الاول** انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
لان تكوينها اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فللزوم
اجتماع العلتين التامتين علي معلول واحد والعجز المنافي للالوهية
ولا يمكن التوارد والاتفاق علي الايجاد بالاشتراك مع القدرة
بالاستقلال لانه تعلق ارادة كل واحد ان كان كافيا لزم
المحذور الاول والا لزم الثاني واليه اشار بقوله مغير له غالبا
الثاني الالهية لو تعددت فان توافقت في المراد بالاستبداد
فطاردت علي القدرة اذ يطرد كل منهما قدرة الاخر لاستواء الكل

بدون

بدون الترجيح فلو يوجد المراد وان تخالفت فيه تفارقت عنه واليه

اشار بقوله غالب هو الصانع الثالث انهما لو تعددت لكان

العالم محتاجا الى كل ومستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين

له واللازم باطل بالضرورة واليه اشار بذلك ايضا والمستفاد

عن اشارات الايات البراهين القطعية والالزامات ارشادا لافهام

العامة وهو مراد من قال بالاقناعية ومن تعرض في البيان للاجماع

والاستقراء فلوجه التشنيع كما ظن واما برهان الوجوب فيقرر بوجوه

الاول انه الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين

لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما

وعرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد

من الاخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا

فلا امتياز فهو خارج فيضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد

واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود وممتاز عن

عن الاخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما

فمعروض لذاته لا يكون واجبا كما في نقد المحصل الثاني انه لو تعدد

كان واجب وتعين فنقيض هذا ان كان نفس الواجب من حيث هو او لازما

لكان واحدا والتقدير انه متعدد هذا خلف وان عرض يكن صح انفكاكه

التقدير

الفعلين ارشادا للذين فهم ام المركبة

ومن عبارتها الى الدليل الاقناعية

العادية

للعاند بالوقوفات صاحب المقاصد والتشنيع

عليه بعد الضعيف الكرماني والقرض للاجماع والاستقراء

القاضي البيضاوي والتشنيع عليه بعدم مناسبة المقام

البرهان العلوم ابي الكمال العدم قطع دابر التعامي

منه

هما

عنه لذاته فلا بد من شيء آخر يوجب اتصافه به فان كان منفصلا

لا يلزم الاحتياج الى المنفصل والامكان وان كان متصلا

فان كان لازما للواجب يلزم التعين من حيث هو واجب والتقدير

انه ليس بلازم هذا خلف وان لم يكن عاد الكلام وصح انفكاكه

عنه فلا بد من شيء آخر فينتهي اليه او تسلسل كما في المتحايف **والثالث** آخر

انه لو تعدد الواجب لامتنع اشتراكهما في الحقيقة لان التعين

لا يكون علة لحقيقة الواجب ولا معلولا لها لانه حقيقة الواجب

مشتركة وهو علة للتعين المخصوص فكلما وجدت حقيقة الواجب

يوجد ذلك التعين فيكون واحدا على تقدير وجود الماهية وهو محال

ولا يكون التعين معلولا للمنفصل ولا لجزء الحقيقة لئلا يتركب

كما في التقديرين وهي مصرحة بكون الوجوب المشترك نوعيا وان كان نفس

الحقيقة في التحقيق فلو تعدد الواجب لتميز واستلزم الاشتراك

النوعي في تمام تلك الماهية كما في شرح المواقف والالهيات وايضا بذلك

الوجوب والتقدير انه واجب بذلك واستلزم التركب منه ومن التميز

ان كان داخلا فيه فلا يرد ما قيل ان الدليل مبني على كون مفهوم الوجوب

الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون الواجبات مختلفة

الحقائق ومشتركة في مفهوم عارض لها فيجب ان يكون الواجبات نفس ماهيات

فيجوز بيان

ط قائله المولى خواجه زاده في التهافت وفي حواشي المواقف منه

الوجب

الواجب

بلا لزوم تركب اذ لا اشتراك بينهما في حقيقة الوجوب
بل في عارضها وقد تقرر ان الاشتراك لا يوجب التركيب في
في الذات والهوية ولا يلزم ايضا ان يمتنع التعدد لان وجوب
كل واجب نفس ماهيته ومقتض لتعينه الخاص ولان اقتضاء احدى
الحقيقتين المتخالفتين المشتركتين في عارض التغير الخاص

التعين خ

لا يستلزم اقتضاء الاخرى اياه ومبنى كون الوجوب وجوديا
ليتحقق كونه نفس الماهية ولا مجال له لانه اعتباري وبين المقام
تنبيها على ضرورية دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث
بقوله فيه كوجود بناء مشيد اي محكم في عرصته بدون ان لم يكن فيهما ثم
صورة كما دل بداهة على وجود بانيه بناه بالضرورة وفيه اشارة
الاول انه الوجود عين الموجود يعني انه ليس لكل منهما هوية ممتازة
عن الاخر وفي المواقف هو الحق والا لكان للماهية مع قطع النظر
عن الوجود هوية فكان لها قبل الوجود وجود وهو معنى كلام الاشعري
ونحوي دليله واشار بقوله كوجود بناء فانه الدال ضرورة هو
الموجود والهوية فانه الموجود ليس زائدا على الذات في الواجب والممكن
عند الماتريدية واختاره الاشعري قال في التعديل الوجود
المتحقق اي كونه المفهوم حقيقة مخصوصة خارجا فهو عين الماهية

عندنا بمعنى ان الوجود هو عين كون الشيء ماهية وعند الا
شاعرة هو زائد في الواجب والممكن مشترك تواطؤا وذكر في
شرح الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون
نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها فجعل
الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب با
بالبرهان فالخلاف في ان الوجود بمعنى الكون هو نفس كون الذات
ذاتا او عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا الثالثة الوجود
العيني ليس من الاعراض النسبية كما قيل انه الكون في الاعيان اذ لا
يراد الظرفية ولا المعية فلو كان زائدا لكان عرضا موجودا
فيلزم سبق وجود محله او قيام الموجود بالمعدوم ولهم على
زيادته واشتراكه العلم باحدهما مع الجهل بالاخر وقسمة
الموجود الى الواجب والممكن وانا اذا نظرنا الى مفهوم الكون نجده
مشتركا واجيب بانه اذا علم انه موجود وجودا ما علم انه متحقق
حقيقة ما مع الجهل بخصوصية كل والشركة لفظا كافية للقسمة
كما يقال العين اما علوية او سفلية ومفهوم الحقيقة المخصوصة
كمفهوم الكون فلو جعلت هذه الشركة معنوية جعلت شركة العين
كذا اذ المراد ما يقال له العين وانه ينتقض بالماهية والتشخص

فانه

فانا نجزم بها ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسمها الى الخصوصيات
وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتر
وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة
وفي المواقف التحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك فيهما ايضا فهما
عارضان مشتركان وان اريد التماثل في الوجود فلا يلزم
والنقض بهما وارد وقد ذكر في التجريد ان زيادته وقيامه
بالماهية في العقل فقط فعلى هذا في الخارج وهو عينها فيبقي
النزاع في ان الماهية موجودة في الذهن اولا كما في المواقف
وما اعترض عليه في المقاصد من انه لا يتفرع على الوجود الذهني
سوى ان للمثبت ان يقول انه في العقل وعلى النافي ان يقول
او في التعقل وليس له نفي التغاير والاشتراك المعنوي كما في سائر
المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت
ولهذا اجرت كلمة الجمهور منهم على انه مشترك معني زائد ذهنا فقد
عرفت اندفاعه وفي المقصد من الهيات المواقف ان الشبه
المعارضة بالمعروض مشترك لكنه من الشبه منها قولهم الوجود مشترك
لانا نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم
الوجود لا ما صدق عليه والنزاع فيه ومنها قولهم الوجود زائد

اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس فنقول الزائد مفهوم

لا حقيقة **الثاني** ان الوجود معلوم بداهة كما هو المتبادر من

التمثيل وهو المختار وتفسيره بانه المتحقق حقيقة مخصوصة

وانه الثابت العين وانه ما يعلم ويخبر عنه وانه المنقسم الى فاعل

ومنفعل تنبيهات عليه **الثالث** ان مفهوم الوجود وهو المتحقق في الاعيان

دون الاذهان واليه اشار بالاقتصار عليه في المقام فليس وجود

لا يترتب عليه الاثار كالاضاءة والاحراق للنار ويسمى

ظليا وغير اصيل كما ذهب اليه الفلاسفة وبعض المتكلمين و

مرادهم وجود نفس الماهية الموصوف بالوجود الخارجي ولذا قيل

الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فلا عبرة في تحريره

كما صاحب الصحايف واستدل الجمهور بوجهين **الاول** انه قسم من الحا

فاد الى القضية موجود خارجا لا ان لا اجتماعها ماهية او صورة

موجودة في الذهن فان الممتنعات ليس لها ماهيات وحقايق موجودة

في العقل **الثاني** ان الوجود عين الماهية والذات فلا وجود

لها في الذهن وانما يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات

والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم من غير حصول

شيء في العقل واقتضاء الثبوت في الجملة كما في شرح التعديل واستدل

المثبتون

تلخيص

يعني ان تخيل الذهن
الصورة موجود في
الخارج مح

نجي

المثبتون بوجهين الاول انه يتصور ما لا وجود له في الخارج
كاجتماع النقيضين والقضية الحقيقية الموضوع ويحصل
نسبة بين العالم والمعلوم ويحكم عليه باحكام ثابتة للموضوع
في نفس الامر وهو يستدعي ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع
ثبوته في نفسه وليس في الخارج فهو في الذهن اعم من النفس
الناطقة والالات العشرة والمبادي العالية كما في شرح التجريد
واجيب بان الحكم على المعدوم بامر وجودي ان كان حال كونه
معدوما فصدق الحكم ممنوع وان كان حال كونه موجودا حال اعتبار
الحكم واشتراط الوجود حال الحكم ممنوع ولم لا يكفي في صدقه اعتبار
وجوده الخارجي المقدر كما قالوا ومثله في العلم بالمعدومات و
والممتنعات واضطروا الى الاعتراف بانه معنى حصول صورتها
انها بحيث لو امكن تحققها وتحققت في الخارج لكانت اياها
الثاني ان من المفهومات ما هو كلي وكل موجود في الخارج متشخص
فهو في الذهن واجيب بان مفهوم لا يقتضي وجوده في الذهن
والثبوت له في الجملة كما مر كما في شرح التعديل واما الجواب المشهور
بانه تصور الشيء لو اقتضى حصول ماهيته في الذهن لزم كون
الذهن حارا باردا ~~لو اقتضى حصول ماهيته في الذهن لزم~~

كون ~~الذهن حلوا وباردا~~ مستقيما معوجا ولزم من تصور
الجبل حصول ماهيته في الذهن فغلطا ناشئ من اشتباه اشتراك
الماهية بين المعقول وبين التي يطابقها بين الوجود الخارجي
واشتباه لازم الهوية بلازم الماهية فان الحاصل في الذهن
عندهم صورة وماهية معقولة لا هوية عينية وما ذكره
من صفات ما قام به الهوية كما في المواقف الرابعة انه دلالة
الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية قد ينبه
عليها بان من راى بناء فيعلم جزما ان له بانيا كما ذهب اليه
الجمهور والخامسة انه في الوصف بالتشبيه والاحكام اشارة
الى الظهرية دلالته على محدثه وعلى علمه وقدرته وغير ذلك
من الصفات المتوقف عليها الاحداث السادسة ان الاجسام
لا تخلو عن حيز او فراغ يشغله وهو ضروري لان الجسم مركب
مركب من الجوهر المتحيز واليه اشار بقوله في عرصه السابعة
ان الاجسام مركبة من الجواهر الفردة الغير المنقسمة دون
الهيولي والصورة القديمة كما قال الفلاسفة واليه اشار
باطلاق نفي الكون المتبادر منه نفيهما واطلاق قوله في الدليل
السابق محدث للعالم وسيأتي تصريح في قوله وخلق الاشياء لا من شيء

قائل ... التصريح ... حافظ عليهم

قال في الصحائف اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزى
فانكره جمهور الفلاسفة واثبته المتكلمون وقوم من قدماء
الفلاسفة والمراد به متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع
ولا بالوهم والفرض واحتج الفلاسفة على انتفائه بوجوه
فالاول لو فرضنا اجزاء ثلثة متماثلة يلقى الوسطى لكل من الطرفين
بغير ما يلقى به الآخر فيلزم تجزية الوسط وجوابه ان الملا قات
انما تكون بالنهاية فيلزم نهايات لا اجزاء والثاني الصحيفة
المركبة من اجزاء لا يتجزى اذا نظرنا اليها رأينا احدى جملتيها احد وجهيها خ
دون الثاني فتغاير الوجهان ولزم الانقسام وجوابه ان المرئي وغير المرئي
هما نهايتان كما والثالث اذا فرضنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا
فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا فاذا تحركا معا فلو
فلا بد من تحاذيهما وهو على متصل الثاني والثالث فيقع المتصل على
وسطها وطرفاهما على وسط الثاني والثالث ولزم انقسامهما وجوابه
لم لا يجوز ان يقعا على نفس المتصل والرابع ان يفرض لحجر الرحى طرفان
عظيم وصغير فاذا قطع العظيم جزءا فاذا قطع الصغير جزءا تساوت
الحركتان مع ان حركة العظيم اسرع وان قطع اقل لزم انقسام الجزء
وان لم يتحرك شيئا لزم تفكك الرحى والمشاهدة يكذبه وجوابه

لا نسلم انه يمكن ان يتحرك جزء اذ الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد
للجزء واحتج المثبتون بوجوه فالاول لو لم يكن شيء من الحركة حاصلا
في الحال لما كانت الحركة متحققة وان كان لم يكن منقسما والا
لما كان حاضرا والحركة منطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء
وجوابه ان القسمة الوهمية لا توجب كونه غير حاضر وعدم الحركة
لا توجب وجود الجزء والثاني اذا وضعنا كرة على سطح مستو فموضع
الملاقاة من الكرة غير منقسم والا لكان على سطحها خطا مستقيم
لانطباقه على سطح مستو فيكون الكرة مضلعة واذا كان موضع الملاقاة
غير مستقيم فقد وجد الجزء فاذا ادرنا الكرة على السطح زالت تلك
الملاقاة وحصلت نقطة اخرى متصلة بها حصل جزء اخرى وعلى
هذا يتم دورتها وحصلت دائرة على ظهر الكرة لزم تركب الدائرة
من اجزاء لا يتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا يتجزى كان السطح
مركبا من خطوط والجسم من سطوح ويلزم تركب الكل من اجزاء لا يتجزى فان قلت
لا نسلم امكان الكرة والسطح ولا نسلم انه ليس بين كل نقطتين خط على
الكرة ما يقتضيه طبيعة البسيط فكيف تكون ممتنعة والسطح
المستوي ممكن لان الخشونة للزاوية فلا بد من سطح صغير املس والا
ذهب الزوايا الى غير النهاية لانا نقول امكانهما لا يوجب الا امكان الجزء

وانتم

وانتم في بيان تحققه لانا نقول لما وجب تركيب المقادير من اجزاء
لا تتجزى على تقدير وقوع هذا الممكن وجب ان يكون في نفس الامر
كذلك والا لكان الممكن مستلزما لانقلابه ما هو ممتنع او ليس بواجب
واجبا هذا محال او نقول المدعي ههنا بطلان مذهبكم وجواز الجزء
مفيد لهذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط لان الملاقاة الثانية
فتبين ان الملاقات الاولى وان الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون
زمان والا لكانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى
وفي الملاقات الثانية او في ملاقات اخرى او لا تكون ملاقية لشي
والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة على تقادير الثلاثة الاولى
يلزم ان لا يكون بين الملاقيين وعلى الرابع يلزم ان يكون منفصلة
عن السطح وهو خلاف المقدر واذا لم يكن بين الانين زمان تتالي
الانات ويلزم منه تتالي النقاط لكون الزمان والحركة والمسافة منطبقة
والثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى ينتهي الى اخره ماس
بطرفه كليته الخط وطرفه نقطة فالخط المتحرك عليه من نقط متتالية
ويلزم تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى والرابع النقطة شي ذو وضع
غير منقسم فان مستقلة بذاتها فهي الجزء والا فكان محلها غير
منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسام محاله فيلزم الجزء فان قيل

وجود النقطة ذهني **قلت** النقطة طرف الخط الموجود بالفعل و
طرف الموجود بالفعل موجود بالفعل وفيه مباحثة لان محل
النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه وحينئذ امكن قطعه في زمان متناه
ولما لحق السريع البطي **فان قلت** بهذا انما يلزم ان لو كان الاجزاء
موجودة بالفعل لكنها بالقوة قلت اذا كانت الانقسامات ممكنة الى
غير النهاية كانت الاقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان اقسام الشيء
انما يكون احد نصفيه مغايرا للاخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك
لما امكن الانقسام واذا ثبت المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد في
نفس الامر ولزم كونها حاصلة بالفعل او نقول طرف الخط المتحرك
على الجسم يلقي ابدا من المتحرك عليه شيئا غير ما يلقيه قبل واذا ثبت المغايرة
ثبت التعدد كما مر ثم قال هذا تقرير الفريقين مع ما سنح لنا والحق
وجود الجزء وذلك لانه لا يخلو من ان ينتهي التجزية الى جزء ليس له امتداد
في شيء من الجهات او لا فان انتهى فقد وجد الجزء لانه ح لا يمكن الانقسام
وان لم ينته بل يوجد لكل جزء من اجزائه الغير المتناهية امتداد و
ان انضمام الامتدادات الغير المتناهية يوجب امتدادا غير متناه فيلزم
ان يكون الجسم الصغير غير متناه وهذا محال **فان قلت** سلمنا انه
حينئذ لا ينقسم بالفك والقطع لكن قلنا انه لا ينقسم بالفرض والوهم

قلت

قلت فرض انقسامه وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الامر كاذب

فلا عبرة به وهذا برهان بديع ثم اشار الى ان كفاية الايمان الا

في الخروج عن عهدة التكليف فيما لوحظ تفصيلا فيكفي في الاجمال

التصديق بما علم بالضرورة مجي الرسول به اي يعلم كل احد من

من الدين بلا استدلال من غير افتقار الى الاستدلال كوجوب الصلاة

وعلمه ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ولو لم يصدق بواحد منها عند التفصيل

كان كافرا بالاتفاق كما في شرح المقاصد وغيره وقال في الفقه

الاكبر واذا اشكل اي التبس شيء من دقائق الاشتباه من التشبيه كما في

المفردات على الانسان المصدق بما جاء به الرسول اجمالا وشيء لا حظ

بخصوصه مما علم بالضرورة كونه من الدين من دقائق علم التوحيد

كشمول علمه تعالى للكليات والجزئيات وحدوث العالم وحشر الاجسام فينبغي

من الاجسام فكم قوم لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر

بباله حديث حشر الاجسام لكن ان لاحظ ذلك فلو لم يصدق فكان

كافرا كما في شرح المقاصد ولم يشر اليه بالدقائق وفيه اشارات ذات الاولى لانه مقيد بالضروريات الدينية واليه اشار صح

بذكر التوحيد الذي هو مبناه وافصح عنه في فصل خلق الاعمال بالله

بالتصريح بعدم الكفر في غير الضروريات بالتردد والانكار وقد

وضابطه الثانية بيان عدم الكفر في الانكار والتوقف في علم الكلام

فيما لو لوحظ اجمالا وتشترط التفصيل م

جمالي

بجميع

لعدم الاكتفاء لمنكر الاجتهاد فيه اجماعا واليه اشار بالتقييد الثالثة
ما مر من الاشارة اليه ايضا في التسمية فانه ينبغي اي ويجب عليه
ان يعتقد ويصدق على الاجمال في الحال اي من غير امهال ما هو
الصواب المحمود بحسب مقتضى الشرع او العقل في ذلك الشيء الملحوظ
بخصوصه والحق عند الله اي علمه وحكمه بان يقول مثلا ان ما اراد
الله منه فهو حق واقع فان هذا القدر يكفيه الى ان يجد عالما
بدقايق علم التوحيد فيسئله عنه وفيه اشارات الاولى ان تحصيل
مسائل علم التوحيد مطلقا فرض على سبيل الكفاية كما مر الثانية
دل
انه من وجد عالما ينبغي له ان يسئله ما يحتاج الى السؤال عن امر دينه كما
الاطلاق وبعد فالمعمول الثالثة الاخذ من قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولا يسعه ولا يجوز له تاخير الطلب
اذا امكن له المراجعة الى العالم بدقايقه ولا يعذر بالتوقف فيه
اي فيما اشكل عليه من الضروريات لان التوقف وعدم القول بواحد
معين من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالانكار ويكفر ان وقف ولم
ولم يعتقد اجمالا ان ما اراد الله منه حق لعدم العذر في الجهل بالضروريات
الدينية فلو حسن التوقف في غيرها كما لا قطع كالتوقف في قدم الكلام
وكونه صفة قائمة به تعالى كما نسب الى ابي عبد الله الثلجي انه يقول

بالتقوية

بالمتفق عليه وهو انه كلام الله ونتوقف في المختلف فيه وهو انه مخلوق
او غير مخلوق صفة له وكيف لا ولو اطلق لزم اكفار المنكرين لذلك
من المعتزلة والنجارية بالطريق الاولى وقد اطلق الجمهور على خلافه
ونص عليه الامام في مواضع من كتابه **الباب** الثاني في بيان صفات الذاتية
اي المنسوبة الى الذات الصانع المتعالي اما بالاتصاف بها من غير قيام
معنى به كالصفات السلبيات ولذا قد يخص بالنعوت مثل كونه وحده
مجردا ليس في جهة ولا في حيز وكالاضافيات مثل كونه الاول والاخر
والقابض والباسط او بالاتصاف بها لقيام معنى به من الصفات الثبوتية
كالعلم والقدرة والارادة والكلام كما في شرح المقاصد والصحائف
وما يرجع اليها اي الصفات الذاتية مما يتصف ذات الصانع به من الصفات
المتشابهات التي نعتقد مع التنزيه عن ارادة ما يوهم ظواهرها من الكيفيات
كاليد والوجه والنفس والعين فانها عند السلف صفات ذاتية مجهولة
الكيفية كما في المنايح وعند الخلف راجعة الى الصفات الثمانية
لرجوع جميع الاعضاء والصفات اليها عندهم كما في كشف الكشاف
ومما يتصف به ذات الصانع من كونه تعالى مرئيا بابصار عباده المكرمين
بأبصار بنا
في جنات مع التنزه عن احاطة البصر والكيفيات والكون في شيء من الجهات
ولما قدم السلبيات في قوله ذو الجلال والاكرام حيث فسر نعوت الجلال

ومنع به الملا علي القاري ايضا وهو نتيجة ونبه بعض الشراح عليه منه

بالسلبيات وصفات الاكرام بالثبوتيات كما في الصحايف واشار اليه
الرازي والبيضاوي في مواضع من التفسير قدم الامام من الاقسام الاربعة
السلبيات وقال في الفقه الاكبر والله واحد اي منزه الذات عن المشاركة
في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة
التامة وعن اتحاد التركيب والتعدد وما يستلزم احدهما من الجسمية والتحيز
واشار الى بيان استلزام الوحدة الذاتية المنزه عن المذكوره بوجوه
فيه الاول ما اشار اليه بقوله لا من طريق العدد ولاية الامور الوحدة
من طريق العدد غير مختصة به بل هو لازم ذاتي لكل جزء حقيقي
فهو نفي للاداة لا نفي الوحدة العددية واليه اشار بذكر الطريق اي
اي الحق واطلقه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فقال الواحد
هو الذي لا يقبل الوصل والفصل اشارة الى وحدة الاله سبحانه
فاما الجوهر فيقبل التاليف والزيادة ولهذا قلنا ان الله تعالى
نوع واحد ولا كالواحد من الخلق كانسان واحد واراد واحدة لان
الخلق ذو شكل وذو نهاية وعن هذا قال عامة اهل السنة
والجماعة ان الله واحد لا من طريق العدد ولان العدد
انما صار عددا بما اضيف اليه بعضها الى بعض فيتكثر بذلك ويقل
عما ينقطع عنه العدد فلو قيل انه واحد من طريق العدد لكان فيه

ادغال

ادخاله في جملة ما يتكثر بانضمام البعض الى البعض ويتقلل
بقطع هذا الضم وهذا محال ولا يلزم انه نوع وتعدد من قال
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم فانه يدل على انه واحد من
من طريق العدد لان المراد بالاية محيط بهم علما ولا يخفى عليه
من امرهم شيء يكون معهم في المكان لا انه يراه لانه واحد منهم الا
يرى انه لا يجوز ان يقال انه ثالث ثلثة ولا رابع اربعة كما في القاضي
لجلال الدين وبين المراد بقوله ولكن من طريق انه لا شريك له
في الحقيقة الالوهية وخواصها اذ لو كان له شريك في الالوهية
المحال ح لا يستلزم ولانه ما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالوهية
ضرورة اشتراكها بل من عوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع
الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الثاني ما اشار اليه
بقوله لم يلد اي لم يصدر عنه ولد لانه لا يجانسه شيء ليمكن ان يكون
له صاحبة وولد ولانه الولد عنصر الولد المنفصل بانفصال
مادته عنه والله مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق ومنزه
الانفعال تخ عن انفعال بالولد كما في محليين من تفسير البيضاوي ولم يولد
اي لم يصدر عن اصل لانه واجب الوجود وكل ما يولد فهو حادث
وايضا هو عن جزئي الاصلين مركب وكل محتاج الى الجزئي الذي
مركب

هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلابد ذاته من ملاحظة الغير دون نحو
ولا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له
خارجا عنه كما في شرح المقاصد الثالث ما اشار اليه بقوله ولم
يكن له كفوا احد اي لم يكافيه ويماثله احد في حقيقته وخواص
ذاته اذ لو ماثله فيها احد فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد
وكون مقدور بين قادرين مستقلين وان اختلفا لزم عجزهما
او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية حقيقة
الاله وذاته وللمقدورية امكان الممكن كما في الصحايف وغيره وفيه
اشارات الاولى الرد على قدماء المتكلمين من المعتزلة القائلين
بان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة وانما يمتاز باحوال
اربع الوجوب والحيوة والعلم والقدرة التامين لانه لو ماثل
غيره لكان اختصاصه بما خصه لنفسه المخصص ويلزم التسلسل ولانه لا يمكن الاشتراك
في الحقيقة مع الاختلاف في اخص صفاتها الثانية الرد على الفلاسفة
القائلين بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم
الافلاك وتدبيرها لعالم العناصر واليه اشار بنفي المماثلة في
في الحقيقة وخواصها وهو خطب هائل ومرجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب لذاته لا غير كما في شرح المقاصد انه اخذ المرام من سورة الاخلاص
الثالثة
لاحمد

غيره تعالى

الجامعة لاصول التنزيه من تنزيهه عن الكثرة والشركة المفاد بقوله قل
هو الله احد وعن النقص والقلة المفاد بقوله الله الصمد وعن العلية
المادية والمعلولية المفاد بقوله لم يلد ولم يولد وعن الشبيه و
والنظير في الحقيقة المفاد بقوله ولم يكن له كفوا احد مع نهاية
الايجاز وباهر الاعجاز حيث تضمنت الرد على نحو بضعة عشر فرقة
بهاء كما افرد ذلك بالتصنيف الامام الدين ابن شداد كما في الاتقان
الرابعة انه اكتفى في المقام عن ذكر الصمد لانه في بيان السلبيات و
ولاستلزام الواحد عن المشارك في الحقيقة وخواصها للصمد
المقتضية لاستغناء الذاتي عما سواه وافتقار جميع المخلوقات
اليه في الوجود والبقاء ولان اتصاف الواجب تعالى بمعناه معلوم للموحد
وغيره ولذا انكر احد وعرف الصمد واما ذكر فيه تنصيصا عليهما في النظم الكريم
هو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار ذاته من انه واحد منزه عن سمات
النقص من الكثرة والتعدد ولا بد ان يكون مصمودا اليه في الحوائج او
او كالدليل عليها باعتبار انه من يكون صمدا على الاطلاق ولا بد ان يكون
احدا اي منزها عن جميع سمات النقص كما اشار اليه البيضاوي واشار
الى نفي ما يستلزم التركب والتعدد بقوله فيه لا جسم ولا تجسم
ومركب يحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولانه متحيز وهو امارة الحدوث

وفيه اشارات الاولى انه ليس بجوهر لانه متحيز وجزء من الجسم
عند المتكلمين ولذا اكتفى عنه واما عند الفلاسفة فلان ماهية
الجوهر اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع اي محل مقوم
للحال وانما يتصور ذلك فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته كما في المواقف وسيشير اليه في مبحث الوجود والصفات الثانية
الرد على المجسمة المشبهة بالاجسام كمقاتل بن سليمان ومن تبعه
من القائلين بانه مركب من جسم من لحم ودم والحشوية القائلين
بانه على صورة انسان كما في شرح المواقف وغيره واليه اشار بنفي
الجسمية الثالثة الرد على المشبهة منهم بقولهم لا كالاجسام في
من الجسمية كما في شرح الطوالع واليه اشار بالاطلاق ولا عرض
لان العرض يحتاج الى المحل المتقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره
ولا حد له اي ليس في احد من جهاته فان احاطة الحدود والنهايات في الاجسام
بواسطة الكميات وقد رد عليهم في قولهم بالتماس للعرش ولا ضد له
لان الضدين هما المشيئان اللذان تحت جنس واحد وينافي
كل منهما الاخر في اوصافه الخاصة كما في المفردات وعند الجمهور يطلق
الضد على موجود في الخارج مساو في القوة لموجود اخر ممانع له
كما في مبحث الوجود من شرح التجريد للاصفهاني فهو فيما يتوارد على المحل

عن انواع

من انواع جنس واحد ويساويه في القوة والواجب تعالى منزه عن كل
ذلك ولا ند له اي مناد مخالف في القوة كما في شرح العضدية
و في المفردات الند ضرب من المماثلة ولا مثل له اي مساوي في القوة
كما في شرح العضدية ولا المشارك في الحقيقة ولا المشابه لغيره
في معنى من المعاني كما في المفردات بقرينة ذكره بعد نفي المماثلة في
الحقيقة وذلك لانه لو كان له مثل او ند في القوة لكان كل منهما
متمايزا عن الاخر بخصوصه فالوجود والامتياز ان كانا من لوازم
الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الحقيقة
المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب كما في شرح العضدية
وفيه اشارة الى الاولى انه منزه عن الامتداد والمقدار فليس متمكنا
في مكان واليه اشار بقوله ولا حد له لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد
في اخر متوهم او متحقق والبعد هو الامتداد القائم بالجسم او بنفسه
كما في شرح النسفية الثانية انه منزه عن الكون في جهة لا علو ولا
سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة
باعتبار عروض الاضافة الى شيء واليه اشار بذلك ايضا الثالثة انه
منزه عن التبعيض والتجزي واليه اشار بذلك لا جسم فان الجسم ذو اجزاء
يسمى باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا

وصحيح كما في شرح النسفية **الرابع** انه منزه عن طرق الماهية
عليه واليه اشار بقوله ولا مثل له لا استلزامها للمجانسة والمماثلة
في القوة والحقيقة اذ يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو وعن هذا
قال ابو منصور الماتريدي ان سأل سائل عن الله بما هو قلنا ان اردت
ما اسمه فالله الرحمن وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت
ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما هية
فهو متعال عن المثال والجنس وهو مذهب جمهور المتكلمين وفي شرح
المقاصد ما روي ان ابا حنيفة كان يقول ان الله تعالى ماهية
لا يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه
العارفين بمذهبه بل صرح بخلافه في قوله نعرف حق معرفته كما يستحق
الخامسة الرد على فرق الضلال والطغيان بابلغ رد واكده والارشاد
بالتفصيل والتوضيح وان كان بعضه يغني عن بعض قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه ولما كان ما اشار اليه فيما مر من براهين اثبات الواجب وتوحيده
دالة على ما ذكرها هنا من وجوه تنزيه اكتفى بذلك في المقام عن الاشارة
الى براهينه وخص عدم المماثلة والمشابهة بقوله فيه ولا يشبهه شيء من
الاشياء من خلقه في صفة من الصفات وان مر الاول كما دل ذكره
بعد نفي المكان في حقيقته في مقام البيان تعداد النفي وجوه من المشابهة

تنزيهه

للمخلوقات

للمخلوقات في صفات الممكنات واحوالها المتغيرات كما دل الآفاق

وفيه اشارات **الاولى** انه تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسات
بالحس الظاهر او الباطن من الطعوم او الروائح والشهوة والنفرة
والحزن والتأسف والغضب والاشفاق والتمني والفرح والآلام لام
واللذات الحسية لانه لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام وان كان
البعض منها مختصا بالنفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات لذات صح
وهي على الله محال وللاجماع الائمة فلا يتصف الباري تعالى باللذة
العقلية خلافا للفلاسفة متمسكين بانه من تصور كماله في نفسه
فرح به ولما كان له اعظم الكمالات فلا شك يكون ابتهاجه اجل الابتهاجات
ورد بانا لا نسلم ان اللذة نفس الادراك واذا كان سببا للذة فقد
لا يكون ذات المدرك قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب
من دون وجود القابل وبالمعارضة بانه يجوز ان يتألم بان يعلم
ان من الناس من انكره او اتخذ له شريكا او حسبه جسما وهو باطل و
وفاقا كما في شرح المقاصد **الثانية** انه تعالى لا يجري عليه ما يجري
على المخلوقات من التغير والزمان فلا يتصف ذاته تعالى وصفاته بقيود
التغير لاستلزامه الحدوث ولا بالتقدير بالزمان لان الزمان متجدد
يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم عند المتكلمين واما عند الفلاسفة

فان الزمان مقدار حركة المحدد عندهم فلا يتصور فيما لا
تعلق له بالحركة والجهة فاي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته
تعالى كما في المواقف وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه
يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير
الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا يتغير فيه
اصلا ولا تعلق له بالزمان قطعا فتقدم الباري تعالى على العالم
ليس تقدما زمانيا عند المتكلمين القائلين بان العالم حادث
حدوثا زمانيا وعند الفلاسفة القائلين بان العالم حادث
حدوثا ذاتيا بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس من اقسام
التقدم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وتقدم الزمان
على وجوده كما في شرح المواقف **الثالثة** ان بقاءه تعالى ليس عبارة
عن وجوده في زمانين والا لزم كونه تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه
عدمه ومقارنته مع الازمنة وان القدم عبارة ان يكون قبل
كل زمان والا لم يتصف به الباري تعالى بل هو عبارة عن ان لا يكون
الوجود مسبوقا بالعدم نعم وجوده تعالى مقارن للزمان
ومستمر مع حصوله واما انه زماني او آني واقع في احدهما فلا
فليس بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل ولا يلزم من علمه بالمتغيرات

تغير

تغيّر في علمه لانّه انّما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزّمان
واذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الآن لم نرد به انّ وجوده في تلك
الازمنة بل اردنا انّه مقارن معها من غير ان يتعلّق
بها كتعلّق الزّمانيّات كما في شرح المواقف وغيره ولا يشبهه
شيء من خلقه في صفاته وافعاله تعالى كما دلّ العطف لمبادت
التّغاير واولويّة التّاسيس في المقام واشار الى انّه لا يتّصف
شيء من الممكنات بخواصه وانّ نفي مشابهة الاشياء له تعالى
يرجع الى صفاته السّلبيّة باعتبار الرّجوع الى المتوحّد بصفات
الكمال فانّ اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك
اجلى واعلى ممّا في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما فانّ علمنا
عرضي ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم
كامل ذاتيّ وكذا الحال في سائر الصّفات والافعال وهو شيء كما دلّ
قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على
انّ ذاته تعالى شيء لا كالاشياء لا في الذّات ولا في الصّفات كما دلّ
الاطلاق بقوله تعالى ليس كمثله شيء ولم يجعل الشّيء اسما من اسمائه
لئلّا يتوهّم الدّخول في جملة الاشياء المخلوقة وفيه اشارة

الاولي انه تعالي لما لم يكن كالاشيآء فلا يتحد بها بالطريق
الاولي ذاتا او صفة كما زعمه النصاري وذهبوا الي ان الله
تعالي جوهر واحد قايم بنفسه له ثلثة اقانيم اي صفات وخواص
هي الوجود والعلم والحيوة وعبروا عنها بالاب والابن وروح
القدس وارجعوا ساير الصفات اليها وقالوا ان الكلمة وهي
اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بالاشراق
والامتزاج والانقلاب علي اختلاف بينهم كما في شرح المقاصد
الثانية انه تعالي لا يحل فيها ذاتا كما زعمه بعض المتصوفة وذهبوا فن تمام
الي ان السالك اذا امعن في السلوك وخاض في لجة الوصول ربما يحل الباري
فيه وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من غرايب الامور ما لا يتصور
من البشر متشبثين بظاهر الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب
الي حتي احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره
الذي به يبصر وكلامهم خارج عن طريق العقل والشرع كما في شرح
المقاصد والحديث مشير الي مراتب التكميل قال في السعدية اذا
اراد الله تكميل عبد شرفه بالتصديق ثم بالاعمال بواسطة تكميل بيانه
كلامه الي الامر والنهي وعدا ووعيدا صادرين عن لطفه وقهره
فلما امتثل يتعطر مشام القلب عن صفات اللطف والقهر وينضو

انوارها

انوارها ثم يتجلي له تلك الصفات من الذاتية والفعلية كما ورد
الحديث لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل ثم قال فمن صفتي
اللطف والقهر ظهر حال الرجاء والخوف ومن الحيوة حيوة القلب
لكنها ليست شعبة واحدة بل جامعة للشعب من العلم المراقبة
ومن السمع الذكر ومن البصر الحيا ومن القدرة التسليم ومن
الارادة الرضا ومن الكلام الحكمة ومن افاضته نعمة الوجود
وهو الخلق الشكر ومن كونه رازقا التوكل ومن الوحدانية الا خلوص
ومن الجمال المحبة واول المحبة طلب المحبوب للنفس ثم بذل النفس
له ثم نسيان الاثنينية ثم الفناء في الوحدانية فيخلع المحبوب
عليه صفاته كما قال فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع فهذا
هو الفناء في الوحدانية والبقاء بالله فيقول انا من اهوى ومن
اهوى انا فهذا هو التجلي وهو المروح قال البعض هو اما تجلي
الصفات واما تجلي الذات وهو المراد بقوله في ينطق وجوده الهوية الملامية
وهو باطل اذ لم يطقه موسي عليه السلام ولا يجوز تفضيل ولي
علي نبي سيما علي مثله فالصحيح ما في العوارف انه تجلي الصفات
اي التخلق باخلاق الله وذلك رتبة الوصول فتارة يشتاق الي
ما وراء ذلك اذ منح الله غير متناهية وتارة يبتلي بما منح فيكون

بيان الصفات

فيكون ذلك وصوله الذي سكن عنده ميزان شوقه فينا عن
الشوق بسفر النقصان الموهوبة ولولاه لرجع قهقرى ومن ظن
من الوصول غير هذا فهو متعرض لمذهب النصارى فالمراد بالحديث
تجلي الصفات مطلقا ولو سلبية كالوحدة اذا تجلى بها يقول
ما في الوجود سوى الله والعلم كما تجلى به لادم عليه السلام وعلمه
الاسماء والسمع كما تجلى به فسمع سليمان عليه السلام قول النملة
والحيوة كما تجلى للخضر والياس عليهما السلام والقدرة كما تجلى
بها للنبي عليه السلام قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
والبصر كما تجلى به فابصر من رآه والكلام كما تجلى لعمر قال
عليه السلام ان الحق لينطق على لسان عمر الثالثة انه تعالى لا يحل
فيه ذاتا او وصفا كما زعمه بعض غلاة الشيعة وذهبوا الى انه
لا يبعد ظهور الباري في صورة بعض الكاملين واولى الناس
بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم العلم في الكمالات
العلمية والعملية ولهذا كان يصدر عنهم في العلم والاعمال
ما هو فوق الطاقة البشرية كما في شرح المقاصد الرابعة ان حقيقته
تعالى هو الموجود الخاص والمشار بقوله وهو شيء لا كالاشياء وليس
مطلق الوجود يعني كونه واحدا بالشخص موجودا بوجود هو نفسه
وانما

وانما التكثير في الموجودات بواسطة الاضافات كما زعمه جمع
من المتفلسفة والمتصوفة لما توهموا ان في الوجود الخاص مع
المطلق ايضا شائبة الجعل والتركيب وان معنى قولنا الواجب موجود
انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة
الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ويشترط
وحمى اتي في ذلك كما في شرح المقاصد وقول الفرق المذكورة
ناش عن الجهل العظيم بامتناع اتحاد الاثنين ولزم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وانه محال بالضرورة وبان
الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان
او عرض في جوهر او صفة في موصوف والافتقار ينافي
الوجوب وبانه لو حل في جسم فاما في جميع اجزائه فيلزم
الانقسام او في جزء منه فيلزم ان يكون اصغر الاشياء وكلاهما
باطل بالضرورة وبانه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك فحينئذ
يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه
الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن
عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء
محتاجا اليه وهو باطل بالضرورة وبضرورية تكثر الموجودات

وضرورية كون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في
في الذهن واستلزامه بطلان كون الواجب تعالى مبدا الوجود
والممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال
الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة
كما في شرح المقاصد وفي الشرح المقدير ان بعض مخترعات بعض الحشوية
ان واجب الوجود المطلق المحيط بجميع الموجودات ولهم على ذلك هو وجود
حجج داحضة واحتياج المطلق في الوجود الى المخصصات وغيره
مما لا يخفى على ذي حس فضلا على ذوي العقول يبطل هذه
النحلة المضمحلة ثم قال واتخذ بعض جهال المتصوفة وضلال
المتفلسفة هذا الباطل مذهبا فاشار الى انه ظاهر بل ما
اول به كثير من محالات ضروري البطلان وانه ليس مذهب احد
من الصوفية الاعيان ومذهبهم ما بينته من الاستغراق في بحر
التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته وصفاته في صفاته
تعالى ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله كما يشير اليه
الحديث الالهي ثم ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول
والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف
عنها بالمقال كما في شرح المقاصد ولما كان الادلة في ابطال

علاد

تلك النحلة المضمحلة راجعة الى حكم الضرورة لم يصرح بها
في المقام مشيرا الى انتفاء الاتحاد والحلول وما يستلزمهما بالضر ودة
ولما كان في صدق الشيء عليه نوع كما دل الحكم خفاء بين كونه بمعنى
الموجود الثابت مشيرا في سوقه الى انه لا يعقل في الشيئية و
الوجود الا الثبوت ومن العدم الا النفي فالمعدوم ليس بشيء ولا
ثابت ولا واسطة بينه وبين الوجود فقال في الفقه الاكبر
ومعنى الشيء اي ما يعنى به ويصدق عليه الشيء مطلقا هو الثا بت
في الخارج كما هو المتبادر في المقام مما صدق عليه انه شيء اي ثابت
متقررة يصدق عليه انه موجود فالمعدوم ليس بشيء وفيه
اشارة الاولى الاولى ان المقصود بيان ما صدق عليه دون
بيان ما يطلق عليه لفظ حقيقة وان استلزم فانه بحث لغوي
واليه اشار بالتعرض له في المقام الثانية ان الشيء والثابت يرادف
الموجود كما ان المنفي يرادف المعدوم ولا يكون بينهما واسطة
واليه اشار بالحصر المستفاد من السوق الثالثة الرد على اكثر المعتزلة
القائلين بان المعدوم شيء اي ثابت متقررة منفكا عن الوجود
وعلى المثبتين للواسطة بين الموجود والمعدوم وهي المسماة بالحال
واليه اشار ايضا بحصر الثابت فيه قال في الصحائف اتفق اهل

الحق علی ان المعدوم حالة العدم نفي محض ليس بشيء وانما
يعرضه الشيئية مع احد الوجودين وذهب المعتزلة الی ان المعدوم
الممكن حالة العدم ثابت في الخارج وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود
وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلو
قالوا المعني بكون السواد المعدوم ثابتا كونه حالة العدم سوادا
وسلموا ان المعدوم الممتنع نفي محض فسموه منفيا
فقسموا الثابت الی الموجود والواسطة والمعدوم الی الثابت
والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم والثابت في مقابلة
المنفي ثم قالوا لا تاثير للفاعل في ثبوت الماهية بل في اعطاء
الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا انه لا تاثير
للفاعل في الماهية لان الماهية ماهية سواء وجد الفاعل
اولا ولنا وجهان فالاول لو صدق علی السواد المعدوم انه اسود
فاما ان يصدق فهذه القضية خارجية ولا سبيل الی ذلك
لكون الموضوع معدوما او حقيقية وح يكون علی تقدير الوجود
لا حالة العدم او ذهنية وح يكون في الذهن سوادا ولا نزاع
فيه والثاني لو كان السواد حالة العدم سوادا فلا بد ان يكون اما واحدا
او كثيرا لان كل ما هو سواء فلا يخلو عن ذلك وكل ما هو واحد او كثير فهو موجود

لان الوحدة

لان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان فيلزم اجتماع
النقيضين واحتج الخصم بوجوه الاول المعدوم معلوم
وكل معلوم متميز ثابت اذ التميز انما يكون لمتميز والنفي الصرف
لا يوصف بشيء والجواب ان اريد ان المعدوم متميز في الخارج
فلا نم وان اريد انه متميز في العقل سلمنا لكن لا يلزم منه ان يكون
ثابتا في الخارج بل في العقل ولا نزاع فيه وايضا ذلك منقوض
بالممتنعات الثاني المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غدا
متميز عن غروبها غدا وكل متميز ثابت والجواب مثل ما مر في المنع
والنقض الثالث لو لم يكن السواد سوادا الا عند الوجود لكان كونه
سوادا بالغير فلو ارتفع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود
سوادا وانه محال هذا هو الذي احتجت الفلاسفة به على ان الماهيات
غير مجعولة والجواب لا نم انه حينئذ يبقى موجودا حتى يلزم المحال
فثبت بذلك البيان ان ارجاع قولهم الى الثبوت في العالم الازلي
وهم وقصر البيان على بيان اطلاق اللفظ تقصير فصل لما كان
اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات والاضافيات لا يقتضي ثبوت صفات
له كما في شرح المقاصد وغيره وكانت السلبيات غير متناهية لانه
تعالى بحسب كل موجود غيره صفة سلبية هي كونه ليس كذلك الموجود

وكل متميز مح

الاول والثاني للشيخ ابي الهاشم والسابع والثامن للشيخ عبد الغادري
والثالث للشيخ ابن سينا يجوز ان المقصود من هذه النسخة ذكر فيه
معنى الشيء وانه ان رجع اصولها وشرح النسخة التي ذكرناها
منه

وعلى شيئية الوجود قصور
في فهم المرام وخروج
عن المقام مح

كما في ايضاح المصباح وشرح المقاصد ولم يذكر السلبيات بطريق الحصر
في المقام واشار الى الاضافيات من تلك الاوقات في ضمن تعميم
المراد وقال في الفقه الاكبر والله لم يزل اي لم يسبقه عدم ولم
يكن زمان محقق او مقدر ولم يمض الا وجود البارئ تعالى مقارنا
له وهو معنى الازلية والقدم ولا يزال اي لا يأتي عليه عدم ولا
زمان في المستقبل الا ان وجوده تعالى مقارن له وهو معنى الابدية
والدوام كما في شرح المواقف بصفاته من الصفات الثبوتية والمتشابهة
كما هو المتبادر في المقام فالثبوتية عندنا ثمانية من الحيوة والعلم
والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر والتكوين والصفات
المتشابهة عند السلف سبعة عشر من الوجه والنفس والجنب وغير
ذلك بلا كيف في كل ذلك كما في المنائح وغيره واسمائه تعالى اي مدلولات
اسمائه دون اسم نفسه كما ظن لاختصاصها بالالفاظ المحدثة
فالمراد مدلولات اسمائه الثابتة شرعا من المسلوب والاضافات
الدائمة دون القسمين الاولين بدلالة العطف والاضافة
العهدية فان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات في الحقيقة
وهو في اسم الجلالة فقط وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال
والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار

فليس مذهب الجمهور كما ظنه الشيخ زاده ونقله في اواخر
التشبيب وكشف الاوقد صرحوا بحدوث الالفاظ
مطلقا ولم يقسموا النسخ الى المعنى والاسماء الى
ولم يحكى القول بقدمها الا عن القول بعدم الالفاظ
بل تنزيهها كما سبق في منه

كما

كما في شرح المقاصد وفي التعبير عنها بالاسماء اشارة الى عدم
اقتضائها الصفات الثابتة بخلاف الصفات الشاملة للمشتقات
وماخذها فحمل الاسماء عليهما كما سبق الى بعض الاوهام غفول
عن دلالة الكلام واشارة المرام فالسلبيات كالواحدية في الصفات
والقدوسية اي المنزهية عن ان يدرك بالاوهام والعزة عن ابرام
الى غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار في بيان اسماء الحسنى
والاضافات كالعلو والمجدوية والمجد والاولوية والاخروية الى
غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار في شرح المواقف وفيه اشارات
الاولى ان الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما في المباحث المشرقية و
والتعديل وفي المعاد وفي شرح الصحائف اتفق الجمهور على انه موجود و
وانكره قوم من اوائل الفلاسفة واحتج بانا نعلم ضرورة ان في
الخارج وقتا ماضيا ومستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب
ونعلم ايضا ضرورة انه يرد علينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان
الا ما اشتمال على تلك الاحوال ومما في المواقف والمقاصد من ادلة
النفي للمتكلمين لا يقوم على ساق ففي شرح التعديل ان حاصل
الادلة انه ليس امرا لا بد من وجوده ولا يبقيه لكن يمتنع عندنا ان يكون
جواهرا او آنات متتالية لا احتياج اليها في تحقق كان ويكون ولا يجامع

والسلامة عن النقائص في الذات والصفات

هو الى زمان آخر فلا يحتاج الى الحركة لكي يتقدر بها لانه لا يعرف
مقداره الا بامر متشابه متوقي له حدود متميزة كحركة الفلك
الاعظم مثلا فانه امر متشابه لا يكون في بعض اجزائه اسرع وفي
بعضها ابطأ وهي متغيرة ولها حدود كطلوع الشمس وغروبها
وارتفاعها ووصولها الى دائرة نصف النهار وكحركة القمر وتشكلاته
فقدر الزمان بهذه الاشياء لتعلموا عدد السنين والحساب كما
نطق به الكتاب واليه اشار ببيانه اتصافه تعالى بصفاته واسمائه
مقارنة لجميع الازمان المحققة والمقدرة من الماضي والمستقبلة
المدلولة بقوله لم يزل ولا يزال وقال الامام الرازي في المباحث
المشرقية ان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم
قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حصول
حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ثم قال الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق
للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج
فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك
هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها تفعل بسيلانه
امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية وحققه السيد السند

في شرح

في شرح المواقف بان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو
مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما امران يرتسمان في الخيال
لكن ليس ارتسامهما فيه من امور موجودة بالضرورة بل من امر بي
موجود في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد في الخيال المرتسم صح
بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتما مه
عها بل كان بعضها متقدما على بعض ولن يكون الامتداد
العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر بان يحصل
في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان
هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الراي ودالين
على ذينك الامرين الموجودين الذين فيهما نوع خفاء اقيم مقامهما
وبحث عن احوالهما التي يتوقف بها احوال مدلوليهما الموجودين فيهما
الاعتبار صار هذا الموهومان في حكم الاعيان يبحث عن احوالهما التي و
الثانية ان الاتصاف بصفات الصفات الذات والافعال الراجعة الى صفة
التكوين اي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود عن مدلولات الاسماء
كلها ثابت في الازل وفيما لا يزال خلافا للاشاعرة في الاسماء الا فعال
قالوا مدلول الاسم المشتق عن صفة ذاتية كالقادر والعالم ازلي
ومدلول الاسم المشتق عن الفعل ليس بازلي فسو ان كان مشتقا من فعل

نوع كالخالق والرازق لعدم ازلية صفاية الافعال لكونها
تعلق القدرة والارادة معا عندهم كما في الصحايف
وسياتي تحقيقه وانه ليس النزاع فيه لفظيا كما ظن الثالثة انه
ان اريد بالاسم هنا المدلول واليه اشار بقوله لم يزل باسمائه
فان الاسم قد يراد به الدال وقد يراد به المدلول اي الذات
او الصفات والتعيين بحسب المقام فالاسم مشترك بين الدال
والمدلول عندنا بدلالة اللغة والعرف واختاره الاستاذ ابوا
نصر بن ايوب ومن تبعه من الاشاعرة واعتبروا في المدلول المعنى
المطابقي خلافا للجمهور فانهم قسموه اقساما واخذوا المدلول
اعم واعتبروا في الصفات المعاني المقصودة فقالوا منه ما هو غير
كاسماء الافعال لانها غير الذات ولان المدلول لاشتماله النسبة
المغايرة للذات مغاير البتة ومنه ما هو لا عين ولا غير كالاسماء
المشتقة من الصفات الذاتية فانها لا عين ولا غير ومنه ما هو عين
كاسم الجلالة وخصصوه بالمدلول خلافا للمعتزلة فانهم خصوه
بالدال فذهبوا الى مغايرته للمسمى مطلقا متمسكين بان الاسم
حقيقة في الملفوظ فلا يتحد بمعناه كما في الابكار للامدي وغيره
واجاب عامة اصحابنا بانه يراد كل من الامرين بحسب المقام كما دل

علا الاول

كما دل علي الاول قوله تعالى ولله الاسماء الحسني فان الاسماء

كثيرة والذات واحد كما في تفسير القاضي عضد الدين ودل

علي الثاني قوله تعالى فاعبد والله مخلصا له الدين وان معني

الخالق ذات له الخلق لا نفس الخلق قطعا فلا يحمل علي المعاني

المتضمنة باعتبار كونها المعاني المقصودة قال في المقاصد فا

ان قيل لا اختلاف في تغاير اللفظ والمعني وعدم تغاير المدلول

والمسمي فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا

عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق

بالدال كما في كتبت زيدا متي كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة

الي نفسه كما في قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر علي ان ما من

من الاسماء ما هو عين افراد المسمي كالكلمة والاسم ومن المدلولات

ما هو ذات المسمي كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمي

قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد

ان يورث هذه الاطلاقات اشتباها في اطلاق ان الاسم نفس المسمي

ام غيره الرابعة ان مدلولات التابعة شرعا ازلية كما دل الاحاديث

العهدية في المقام لا مطلقا ما يصح التسمية به من حيث المعني

وان لم يثبت شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية عندنا كما سيصرح

أسمائه ح

فالزيادة على المشهورة من اسماء الحق النصير الغالب القاهر القريب
الرب الناصر السيد الاعلى الاكرم الرفيع احسن الخالقين ارحم الراحمين
ذو الفضل والطول المنان الحنان التام القديم الوتر الشديد
البادي الدائم البصير الحق النور المبين الصادق المحيط القاهر العلي
الخلاق المليك المدبر قابل التوب غافر الذنب بديع السموات والارض
ويلهج النهب رفيع الدرجات فالق الحب ومخرج الميت من الحي
ذو القوة ذو المعارج شديد العقاب ذكر بعضها في شرح
المواقف وبعضها في شرح المقاصد لكن عند غيره رمضان
في الاسماء الحسني وقد ورد ما فيه

منه

به وهي مائة واثنان واربعون مما ورد في الكتاب والسنة مع
التسعة والتسعين المشهورة مما خرجه البخاري والمسلم بلا
تعيين والترمذي والبيهقي بالتعيين والزيادة عليها ثبت
بالكتاب في السنة ايضا وان كانت بالرواية الغير المشهود كما اشير
اليه في شرح المواقف والمقاصد ولا ينافيه الحديث المشهود
اذ لا ينفي العدد الزيادة عندنا ولخصوص الحكم فيه بدخول
الجنة لمن احصاها ووقف بمعانيها واكد الحكم المذكور مصرحا
بلزومه للاشارة الى امتناع محلية الحوادث في حقه تعالى سبحانه
بقوله فيستحيل ان يحدث له صفة من الصفات الثبوتية والمتشابهة ولا
ما يدل عليه اسم من الصفات الاضافية والسلبية مما سمي به لدوام نسبة
السلب الى ما يستحيل اتصاف الباري به كما في المواقف فانه المتبادر
في المقام من العطف في اطلاق الاسم دون مجرد السلوب ومحض الاضافات
اذ لا يسمى بها وفيه اشارات الاولى انه تخصيص النفي بنفس الصفات
الثابتة والدلالات المذكورة مشير الى ان اتصافه تعالى بالسلوب
التي ليست كذلك ومحض الاضافات الحاصلة بعد ان لم يكن ككونه
غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبتعلقات الصفات
الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه

ليس

ليس ازليا كذلك فانها جائزة التجدد اذ ليس كل اضافة وتعلق
موجودا حتى يلزم اتصافه تع بموجودات حادثة وليست بصفة
كما في المعتزلة فلا يرد ما اورده الامام الرازي ان القول بكون
الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن
عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب تع غير
قادر على خلقه بعد ما كان فاعلا له وكان عالما بانه موجود ومبصر
لصورته سامعا لصوته آمرا له بالمطلوب بعد ما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد
وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات
والالوان وكذا تجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما
الفلاسفة فلقولهم بان للواجب تع اضافة الى ما حدث ثم
فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية **الثالثة** انه يمتنع اتصاف الباري
بالحادث وقيام الموجود بعد العدم واختاره عامة المتكلمين
واستدلوا عليه بوجوه **الاول** انه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب
او لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه والا لزم احتياج الواجب
فيه الى منفصل فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف **الثاني** انه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم

ان ذلك الحادث ان كان من صفة الكمال كان الخلو عنه مع جواز
الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم
يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق وهو على انه ما يتصف
هو به يلزم ان يكون صفة كمال الثالث ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله محال الثالثة الرد على الكرامية المخالفين وقد استدلوا
بوجوه الاول الاتفاق على انه سبحانه وتعالى متكلم سميع
بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات واجيب بان الحادث تعلقها
والتعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وسيأتي تحقيقه
الثاني ان المصحح المطلوب هو اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف القدم اي كونه غير مسبوق بالعدم وهو سلب
لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
وأجيب بان المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة
الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه
تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد
ان كان عالما بانه سيوجد وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة
العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم والخلق صفة حقيقية

لهما

لهما تعلق بالمعلوم والمخلوق يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره

لا نفس الصفة كما في المواقف وبين الصفات الثبوتية بقوله وصفاته

الذاتية الثابتة له تعالى بدلالة الاضافة العهدية في المقام

كلها خلاف صفات المخلوقين اي صفات ازلية يلزمها العلم و

والقدرة والسمع اي صفة ازلية توجب السمع ما يصح ان

يسمع من غير تاثير ووصول هوا والبصر صفة ازلية توجب ر

ما يصح ان يرى من غير انطباع او خروج شعاع كما في التعديل

اما انه حي سميع بصير فقد شهدت الكتب الالهية بذلك

واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة

على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالعقل ولان

في ذاته الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة او قصور

في الكمال ولا اقل وباطل ان يتم الواجب بالنقصان ويكون اقل حالا

من الانسان واما كونها صفات قديمة له تعالى فبدلالة المشتقات ولا يلزم

قدم المسموع والبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها تنفس

اعتدال المزاج وتاثير الحاسة او مشروط بذلك ممنوع في الشاهد

فكيف بالغايب كما في المقاصد وسيشير اليه الامام واستدل

في شرح الصحايف على حيته بانه ملزومة الحيوة من العلم والحكمة حاصلة

وفيه ان ما قد يثبت كاملة وصفات المخلوقين حادثة قاصرة وهي العيون اهـ

له وان الجمادية نقصا فاحش وعلى كونها صفة بانه لولا امتياز

الحي من الجماد بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة

دون الجماد وليست عدمية لامتناع حملها على المعدومات فاذا قيل

اختصاص الحيوة بذات الحي ان لم يكن بصفة اخرى فلم لا يجوز

ان يكون في العلم والقدرة وايضا كذلك وان كان يلزم

التسلسل قلنا تحقق العلم والقدرة المشروط بالحيوة ضرورة

فيمتنع تحققهما بدونها بخلاف الحيوة فانها غير مشروطة بصفة

اخرى فجاز تحققها بالذات ولا يجوز ان يكون عين الذات لما

سيأتي من الادلة فلا يرد ما قيل ان ذات الله مخالفة لسائر

الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة

لا بصفة اخرى ومن ادلة اثباتهما نقلية بالدليل يستند الى سمعه

نوع دبصره بانهما صفة كمال وضدهما نقصان فيثبتان له تعالى على

وجه على وجه يليق به من غير تأثر من المحسوس ووصول الهواء المتحامل

للصوت اليه والانطباع او خروج الشعاع اذ ليس هذه الامور

حقيقتهما ولا بحيث لا يوجدان بدونها وشرطية ما قيل ان شرط

الرؤية مدفوعة وهي ما يأتي في مسئلة انه تعالى يرى في الآخرة والاستقراء

لا يفيد القطع والعلم اي صفة ازلية تنكشف بها المعلومات

وتعلق

وتتعلق بجميعها ذاته وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره
فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان
كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه كما في شرح
العقايد العضدية والقدرة اي صفة ازلية تتعلق وفق الارادة
بالممكنات بمعني صحة صدور الاثر عند انضمام الارادة وتمكن
من الترك كما في التعديل فلا يلزم وجود جميع المقدورات وينتفي
الايجاب وهو تعالى قادر بمعني التمكن من الفعل والترك وصحتهما عنه
بحسب الارادة فانه لما ثبت انتهاء الحوادث الي الواجب تعالى لزم
كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف
او لا فيلزم التسلسل ولان تأثيره في وجود العالم ان كان بطريق
الايجاب واما بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم واما
بواسطة حادث فتسلسل الحوادث ولان صانع العالم علي احكامه
وانتظامه لا يكون الا عالما وقادرا بحكم الضرورة كما في المقاصد
وسيصرح الامام بتفصيل القدرة وبيان شمولها بجميع الممكنات
والارادة اي صفة ازلية توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع
في احد الاوقات اما كونه مريدا فلما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار
واما كون ارادته صفة قديمة فللقطع بان تخصيص احد طرفي

المقدور

بالوقوع يكون بصفة خاصة نجدها من انفسنا اليست هي العلم
والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادة
ووجوب المراد بها لاينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه في
بنا في حدوث تعلقها كما في المقاصد وسيأتي تحقيقه والكلام
اي صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وهي ما ذكره الله تعالى في الازل
بلا صوت ولا حرف كما في الارشاد للرستغفني والتبصرة النسفية
فانه كلامه تعالى قد تواتر القول به عن الانبياء مع ثبوت صدقهم بالمعجزات
من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحس نقص
او قصور في الكمال على ما مر وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله
المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر
كما في شرح العقايد العضدية فثبت كونه صفة قديمة له تعالى كما
سيصرح بتفصيله الامام ويتحقق في ذلك المقام **والثامن**
عندنا صفة هي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وهي تكوين العالم
كما سيشير اليه بقوله والفعل صفته في الازل ويتحقق في بابه
ولما كان اتصافه تعالى بتلك الصفات ثابت بالكتاب والسنة
مجمعا عليه بين الائمة وانما الخلاف بينهم في كونها صفات حقيقية
زائدة قائمة به بذاته تعالى او لا بل عبارات عن صفات اعتبارية

ليس

ليست زائدة في الحقيقة على الذات ولم يكن النزاع في العلم والقدرة
التي هي من جملة الكيفيات والملكات كما أشار إليه بقوله وصفاته كلها
خلاف صفات المخلوقين وصرح به مشايخنا حيث قالوا الله تعالى
حي وله حيوة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورية
ولا مكتسب وكذا بسائر الصفات بل كان يقول في أنه كما أن للعالم منا علما
هو عرض قائم به زائد عليه حادث فكذا للصانع العالم علم هو صفة
أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات كما في شرح العقائد
النسفية وأشار إليه بإضافة الصفات إليه تعالى إضافة عهدية
ذكرها مسلم الاتصاف بها مفروغا عن الإثبات وتعرض لبيان زيادتها
على الذات وقال في الوصية لا هي أي ليس الصفة عين الذات مطلقا
مفهوما وحقيقة ولا غيره أي لا تنفك عنه تعالى في الخارج كما قاله
الإمام أبو منصور الماتريدي ونقله في شرح الجوزجاني للفقه
الأبسط وهو المعنى المتبادر من الغير في العرف العام وفيه إشارة
الى أن تلك الصفات ليست عين الذات في المفهوم والحقيقة والأول
بديهي لم ينازع فيه بخلاف الثاني فإن الفلاسفة قالوا إنها عين الذات
ويقرب من هذا قول بعض المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بذاته
قادر بلا قدرة بل بذاته وكذا في البواقي لأن قولهم عالم بلا علم بل

ق والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء م

بالذات يفهم منه انه تعالى عالم لا من جهة قيام العلم الذي هو
الصفة به بل من جهة ان ذاته معلوم له اذ العالم من له العلم فيكون
علمه ذاته قال اهل الحق انها ليست عين الذات بل معان زائدة
على ذاته تعالى كما في الصحائف واليه اشار باطلاق قوله لا هو [illegible]
انها لا تنفك عن الذات في الخارج فلا يلزم المحذور من تعدد
القدماء كما ظنه المعتزلة والشيعة والفلاسفة فانه انما يلزم
لو كانت واجبات بالذات قائمة بانفسها منفكة عن الذات والصفات
ليست كذلك بالضرورة واليه اشار بعنوان الصفة ونفي الغيرية
المنفية في المقام قال في شرح التعديل من راى زيدا فقط او عرف
زيدا فقط ان قال رايت او عرفت غير زيد لا يصدق في هذا القول
باعتبار رؤيته راسه او معرفته صفاته ولو كان راسه او صفاته
غيره يجب ان يصدق في هذا والواقع بخلافه وان قال ما رايت او ما عرفت
غيره لا يكذب في هذا القول ولو كان الراس والصفات غيره لكذب
فيه وليس المراد بنفي الغيرية بحسب الهوية كما ظن صاحب المواقف لانه
انما يصح في مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها
كما في شرح المقاصد والعضدية ولا الاصطلاح عليه كما ظنه الامام
الرازي لان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك

فان قيل

فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية كما في
شرح العضدية وباعتبار المعنى العرفي في العام فسّر مشايخنا الغير بن
بانهما الموجودان اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اي بحسب التعقل
لا مطلقا كما ظن لافادته في ذلك الغرض وظهور اندفاع ما ظنه
الخصوم بذلك فان الذات والصفة لا يتغايران عرفا الا
بالذوات وهو المحذور فلا يرد ما في مبحث الوحدة والكثرة من
المقاصد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم
القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تع فحاولوا التفصي
عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفات والذات
والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها
لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض
وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما
تقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان
الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين
ولا يرد ما في المعارف شرح الصحائف ان الحجة البينة ان الذات
والصفة اما يكونا شيئين واحدا اثنين والاول مح والا لكانت
الصفة عين الذات فتعين انهما اثنان وح لزم تعدد القدماء

بالضرورة ولا يدفعه شيء من التكلفات وايضا لما سلموا ان
الصفة وراء الذات فقد سلموا ان شيئا آخر وراء الذات
قديم وحينئذ فما الفائدة في الانكار وعن القدماء بهذه التكلفات
فعلم ان النزاع فيه لفظي وقع في معنى لفظ الغير لان
المخالفين يسلمون انها ليست غير الذات واهل السنة يسلمون انها
غيره بتفسير الخصم وهو كونها زائدة على الذات فحينئذ لا اختلاف
من جهة المعنى ولا يرد على ما ذكرنا ما في شرح العضدية ان المراد بقولهم
ليس في الدار غير زيد نفي افراد نوعه لا مطلقا والا لزم منه
ان لا يكون ثوبه وامتعته غيره ولم يقل به احد الثالثة ان
تلك الصفات متمايزة بعضها ليست عين البعض الآخر منها واليه
اشار بالعطف فيها وقد استدل اهل السنة على الامور المذكورة
بوجوه اكثرها راجعة الى ثبوتها بالنصوص المتفقة وما اخفى فيها ولزوم
محالات في نفيها كما لوح اليه الامام باضافة الصفات الثابتة شرعا
وعطفها وبيانها بالمعاني الحقيقة في المقام الاول النصوص القطعية
تدل على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تع ان
القوة لله وقوله تع ذو القوة المتين وقوله تع انزله بعلمه وقوله
تع فاعلموا انما انزل بعلم الله كما في المقاصد والمعنى انزله متلبسا بعلمه

علمه

عليه كما هو المتبادر من التنزل بالعلم فلو تادىل ولا صرف

عن الظاهر القطعي بالمعنى الثاني كما مرّ وهو المعتبر في الصفات

دون المعنى الاول ولذا يضلل جاحد زيادتها ولا يكفر في اتحاد

أنه ثبت الثاني في انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك

يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس لكل الفاظا مترادفة

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق

له فيثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك كما في شرح

العقائد النسفية يعني ان ثبت اتصافه بالمشتقات فثبوت بثبوت صح

المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدأ من المعنى المصدري ولا

يتصور في المعاني المتعلقة بدون الصفة الحقيقية اذ لا يشتق

لمعنى يقوم بالغير كما تقرر في الاصول وما يشتكونه كالا في الشاهد

ان العلم يلزم من اثباته النقص في الغائب فلو مانع من اثباته غائبا كيف

وهي كمالات مطلقا كما في المنائح الثالث ان المعاني التي يفهم فهذه في الغايب صح

الصفات لغة وعرفا وعقلا مثل ادراك معنى للشيء من العلم والتمكن

من الفعل والترك من القدرة لا يخلو من ان يكون ثابتة لله تعالى اولم

تكن فان لم تكن يلزم النقصان لان هذه المعاني كمالات مطلقا ونقايضها نقايضها صح

نقايض مطلقا وهذا ضروري وان كانت ثابتة كانت زائدة

وان لم تكن صح

بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها بذواتها فيمتنع العينية
كما في المعارف شرح الصحائف فلا يرد انها يمكن صفات كمال في
الشاهد دون الغائب فلا يتم بما ذكر لان تلك الصفات مع قطع
النظر عن المتصف بها اما صفات كمال او لا ضرورة ان لا واسطة
بين النفي والاثبات ولما كانت نقايضها نقايض مطلقا كانت
مطلقا صفات كمال بالضرورة كما في المنايح وغيره الرابع
ان العلم مثلا لو كان عين ذات الله والوجود وهو باطل بالضرورة (عينه فيلزم ان يكون العلم عين الوجود ح)
فكل احد يعلم بان العلم معني يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك
كما في الصحايف وهو لازم علي القائلين بعينية الوجود الخامس انه
معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معني للمعلوم الا ما يتعلق
به العلم فلا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته وكذا سائر الصفات
للزوم محالات منها عدم افادة حمل تلك الصفات علي الذات لانه
بمنزلة الذات والعالم عالم وفادة منشا افادة حملها اشتمالها علي معاني (ذات ح) (عليها ح)
زائدة علي الذات واذ لا زيادة فلا فائدة ومنها كون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها نفس الذات
ومنها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا
من غير افتقار الي اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري

ومنها

ومنها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته صانعا للعالم
معبودا حيا قادرا الى غير ذلك من الكمالات ولا يدفع بكون ذلك صح
المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مغايرا للمفهوم من الاخرى وكون الحمل مفيدا لذلك ويحتاج الى
البيان مع اتحاد الذات ولانه الكلام ليس فيما يحمل على الذات
بالمواطاة كالعالم والقادر والحي بل فيما لا يحمل الا بالاشتقاق
كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها وهي اذا كانت نفس الذات
لزم المحالات المذكورة لزوما بينا ولا يدفع بانه لزوم ذلك
لو لم يكن الذات مع تلك الصفات وكذا الصفات بعضها مع بعض متغايرة
بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بانه الذات يكون صح
من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات
قادرا بل قدرة ومن حيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
وبالمقدورات مثلا في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات ولا خفاء
بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود لانه من الظاهر
المكشوف ان كون الذات نفس المتعلق ما الذي هو العلم والقدرة مثلا
ضروري البطلان واما ما دل عليه ماخذ الاشتقاق من العلم والقدرة

ونحوهما فلا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد
تسميته بالتعلق للقطع بانه مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كالحدوث والامكان بل في
المعاني الحقيقية فلا بد من القول اما بكونها الذات فيعود المحذورات
او وراء الذات فيثبت المطلوب كما في شرح المقاصد يعني انها لما كانت
معاني حقيقية فلا بد اما ان يكون متحدا مع الذات في الوجود بان يكون
ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم
المحمول فيعود المحذورات الاربعة او يكون وراء الذات فيثبت
المطلوب للقطع بانه مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
والاضافات المحضة ولا يثبت المشتق في المعاني المتعلقة بدون
الصفة الحقيقية واذا احطت بتحقيق المقال عرفت اندفاع وجوه
من الاشكال الاول ان النصوص ليست دلالتها قطعية على كون العلم
للفاضل الميرزاجان وهو مير صدر الشيرازي منه
مثلا صفة زائدة لجواز ان يجعل عبارة عن التعلق وظهور الاشياء
وانكشافها عند الذات المجردة الثاني انه ان اريد اقتضاء ثبوت
للفاضل الخيالي و مير صدر الشيرازي
المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بالواجب والموجود وان اريد
اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم الثالث
انه منقوض بالصفات الاعتبارية الرابع انه انما يفيد زيادة

يفيد ...
لصاحب المواقف والسيد السند
والخيالي منه

ط نعم ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على تحقق السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات بحسب الخارج منه

ع كما نقله الامام الرازي في المخلص واعتبره الشارح في المقاصد الا انه نسبه في المواقف الى جمهور المتكلمين وهو قول الجمهور والمعتزلة منه

للفاضل الحلبي في حاشية ... منه

زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات فلا نزاع فيه واما زيادة
ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد ومنشاؤه
عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **الخامس** انه ان اريد بلزوم
للفاضل المهايمي وصدر الشيرازي
اتحاد هذه المفهومات نفي مفهوم لا اثر غير لازم مما ذكروا وان اريد اتحاد ذات
العلم والقدرة والحيوة وغيرها فمسلم وليس بمحال **السادس** ان عدم
للامام الآمدي
تصور المعنى المصدري بدون الصفة الحقيقية انما هو بالشاهد
ولا كذلك الامر في الغايب فان ذاته تعالى لما كان مبدأ لجميع الاشياء
بلا واسطة شيء فلم لا يجوز ان يكون كافيا في تحقق الانتصاف
لا بد لنفيه من دليل **السابع** ان اثباتها يلزم عدم الكمال بارتفاع القوة
للامام الآمدي في غاية المرام منه
الممكنة للشيء المستحقة له لذاته والقول بارتفاع مثل هذه القوة
في حق الباري يجر الى دعوى النزاع والمصادرة على المطلوب الرابعة
الرد على الفلاسفة وجمهور الشيعة النافين بصفاته واسمائه كما ذكره
صاحب المواقف والمطالع وعلى المعتزلة النافين لصفاته الثبوتية
كالعلم والقدرة والكلام وقدمائهم المثبتين للاحوال من العالمية والقادرية
والحيية والموجودية وكذا الالهية عند بعضهم الزاعمين كونها ثابتة
وهو ابي هشام ذا ... الالهية مثبتة
في الازل مع الذات قال في شرح المواقف ومرجع ما ذكره الفلاسفة والمعتزلة
اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها

اي لا مع امر حقيقي موجود كما دل السوق فالحصر اضافي

فلا ينافي حصولها في الذات مع امر اعتباري كما ذهب اليه بعضهم

فلا يرد ما ظن انه لا يصح على طريقة الاسلاميين المجمعين

على كونه مختارا ولما وافق المعتزلة والشيعة منهم الفلاسفة في

في نفي الصفات فلا بد ان يكون مرادهم ان صفاته امور اعتبارية

يتصف الذات بها في الواقع لا موجودات خارجية او احوال عند

القائلين بها واعترض عليهم الامام الرازي في المحصل بانهم

وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم

قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات والثابت

في الازل مع الذات والثابتة في الازل على القول امور قديمة

ولا معنى للقديم الا ذلك اي لا نعني بالموجود الا ما عنوا بالثبوت

وفرقهم مردود كما مر فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده

والقول لا اول لثبوته حتى لو نوقض في اللفظ غيرنا الوجود بالثبوت

كما في شرح المقاصد فلا يندفع بما قيل انهم يفرقون بين الوجود

والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل

فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا انه يغير

بما لا اول لثبوته وتمسك الفرق المذكور في نفيها بوجوه الاول

ظنه البحرابادي في حواشي النسفية مه

الفلاسفة والمعتزلة لم وجماعة ما ذهب اليه جمهور

نوقض نسخة

وقال صاحب النقد والمواقف منهم

انه لو كانت

انه لو كانت للواجب تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة
لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب
واحد وكانت اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته
الى الغير فيلزم كون الفاعل والقابل وهو باطل لان القبول والفعل
اثران فلا يصدران عن واحد لانهما لو صدرا لكان مصدرا لهما
ومصدرية لذاك بمعنى خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر
كما سيأتي مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما
او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف وخارجا عنه لازما له
فيكون له صدوره عنه وننقل الكلام الى مصدريته ويتسلسل
المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين واجيب بانه لو سلم كون
القبول اثرا فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولو صح ذلك
لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر ولا ينافي بداهة العقل علية
لذاته والقابلية باعتبار وبناء نيرهما لوجه المقبول فاختلف الجهة
لان حال القابلية والفاعلية في الشيء الواحد ايضا كذلك ولا ينافي
بان الشيء لا يتأثر عن نفسه فانه في المسئلة ولزوم المصدرية
بمعنى تلك الخصوصية ممنوع بل بمعنى امر اعتباري لا تحقق لها
في الاعيان ولو سلم لزومه لا يكون جزءا من الفاعل او عارضا له كما في شرح تحقق

المقاصد الثاني أن الصفة الزائدة إن لم يكن كمالاً وجب نفيها عنه
تعالى للتنزه عن النقصان وإن كانت كمالاً يلزم استكماله بالغير وهو
يوجب النقص بالذات فيكون محالاً والجواب بأنا لا نسلم أن ما لا يكون
كمالاً يكون نقصاناً كالإضافات من القبلية والبعدية والمعية وأن
ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولو سلم
فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة
بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث أن عالميته تعالى واجبة لاستحالة بدوامها
الجهل عليه ولاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره في الفاعل
هو الجواز
بجعله عالماً وكذا الباقي والواجب لا يعلل لأن سبب الاحتياج إلى العلة
لترجيح جانب فعالميته مثلاً لا يعلل بالعلم بل يكون هو عالماً بالذات
بخلاف عالميتنا فإنها جائزة وأجيب بعد تسليم كون العالمية أمراً
وراء العلم معللاً به كما هو رأي مثبتي الأحوال أن وجوبها ليس بمعنى
كونها واجبة الوجود لذاتها تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات
يمتنع
عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فإن اللزوم
للذات قد يكون بواسطة الرابع أنها إما أن يكون حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة
وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرط حادثة

لا بداية

لا بداية لها والكل باطلة بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم
تعدد القدماء وهو كفر بالاجماع وهذا عمدة ادلة نفاة الصفات
من الفلاسفة الاسلامية والمعتزلة والشيعة واجيب بان الاثم
تغاير الذات مع الصفات ولا في الصفات بعضها مع البعض ليثبت
التعدد فان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر بحسب التعقل ولو سلم فالقول بازلية الصفات لا يستلزم
بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم
فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل ذلك في
في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني
بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها غير واجبة في نفسها بل واجبة
لذات الواجب ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا
فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اي ما يقوم بنفسه كما لزم
النصارى من تجويز الانتقال كما في شرح المقاصد وفي شرح العقائد
العضدية ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها
ولذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض اخر واثبات ذاته وصفاته
القديمة ليس من ذلك في شيء واليه اشار بقوله لم يزل ولا يزال
بصفاته واسمائه اي قديم الذات موصوفا بصفاته المختصة به بلا انفكاك

ولم يقل لم يزل صفاته **الخامسة** انه لم يثبت وجود صفات
حقيقية زائدة عليها واليه اشار بالاقتصار على الصفات
المذكورة وعدم البيان في مقام بيان الصفات الوجودية ههنا
وفيما بعد ففيه اشارة الى ان الوجود ليس زائدا على الذات
والا لعد من اول الصفات بل هو عين الذات كما اشير اليه
في الوجود ان لا فاصل وهو مختار محققي الماتريدية والاشعرية
كما في شرح التعديل وغيره فليس الوجوب اعتباريا ولا عدميا لان
الوجوب تاكد الوجود ولانه زيادة نفي قابلية العدم نعم كونه
مع انه عدمي لا يلزم وان كان عدميا في اللفظ كذلك فليس في الحقيقة كذلك
فان صدق العدم على شيء لا يوجب العدمية من العدم كما في التعديل
وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة بكون الوجوب امرا اعتباريا وليس
النزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود عن الغير فانه اعتباري
اتفاقا كالامكان والحدوث والبقاء والقدم والوحدة والذاتية
والعرضية بل في الوجوب بمعنى تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تتنزه
عن قابلية العدم كما صرح به في التعديل ويعبر عنه بكون الذات
مقتضيا لوجوده في الخارج اقتضاء تاما وجوز صاحب المواقف
كون النزاع في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات بحيث عن الغير وفيه

انه مابه

الايراد لصاحب الصحائف منه

ان ما به يتميز الذات هو الذات كما صرح به فالوجوب
عليه مجاز بناء وقيل الواجب او اراده مبدأ الوجوب وان يكون
النزاع لفظيا مرتفعا بين القائلين بالعينية باعتبار ما صدق عليه ما يتميز
به الذات والقائلين بالغيرية باعتبار مفهوم ما به يتميز الذات فانه عارض
اعتباري من عوارض حقيقة الواجب فمن غير حاجة الى ما اقاموا من
من البرهان وليس المراد من اقتضاء الذات ما يتبادر منه من النسبة فان
كون الوجوب نسبة يبطل القول بالعينية بالعكس الثاني ان
البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو عبارة عن امتناع عدمه
ومقارنته مع الازمنة واليه اشار بالاقتضاء ايضا واختار الباقلاني
والامام الحرمين والرازي وكثير من الاشاعرة خلافا للاشعري ومن
منهم متمسكين بان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس عين السلب
والاضافة وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الوجود متحقق
دون البقاء في الموجودات كما في اول الحدوث بل يتجدد بعد فيوجد
صفة هي البقاء واجيب بانه لا يعقل من البقاء الا استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى المقارنة مع الازمنة وبالنقض بالحدوث
فان البقاء حصل بعد ان لم يكن والحدوث زال بعد ان كان فلا

للخروج

من العدم الى الوجود عندهم لا مسبوقية الى الوجود به فلو دل
ما ذكروه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا
كذلك لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة
على الوجود في الجملة ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة
ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع انهم معترفون بان الحدوث
ليس امرا زائدا وباطل بان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زوال الاتصاف
لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات ونحو ذلك
كما في شرح المواقف تنبيه ان الصفات الحقيقية باقية ببقاء الذات ولا تحتاج
الى بقاء مغاير تقوم به والى هذا اشار بقوله لم يزل ولا يزال بصفاته وهذا ما
عامة الاشاعرة واستدلوا بانها ليست غير الذات ومنفكا عنها
فبقاء الذات بقاء لها بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض
لكونها مغايرة له والى هذا اشار الامام ابو المنصور الماتريدي بقوله بعد له
ما اثبت الصفات الحقيقية ان الله عالم بذاته قادر بذاته تنصيصا ما أثبت
على رفع وهم المغايرة والاحتياج الى بقاء مغاير لبقاء الذات فيندفع
ما تمسك به المعتزلة نفاة الصفات لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام
العرض بالعرض اذ البقاء عرض وما اعترضوا به من انها لو كانت باقية

التقييد

ببقاء

ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته

الى غير ذلك مدفوع بان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صحح

كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا كما في شرح المقاصد

وقد يجاب عن تمسكهم بانه ان اريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء وان اريد

مطلقا فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض لا يرى ان كل عرض متصف المعنى القائم بغيره ح

بالبقاء في زمان ما اتفاقا فكيف يقال باستحالته وبان الصفة

باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات

عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له

وبقاء للبقاء وهو رواية ايضا عن الاشعري واختار ان هم الاستاد

وبعض اصحابنا كما في التسديد والاعتماد واوضحه الاستاد

بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع لها بلا بقاء وكونها

باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون

الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء

لها وبقاء لنفسه وهذا كما ان الجسم كائن في المكان يكون يخصه

ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا

الكون كائن يكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم

علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم

لا يرد ما [illegible] قيام المعنى بالمعنى [illegible] بقاؤه ح

لبالزم

كونه عالما باقيا لشيء واحد كما في شرح المقاصد الثامنة ان القدم
ليس صفة وجودية زائدة بل سلبية فانه تعالى قديم بنفسه
لا بقدم زائد على ذاته واليه اشار ايضا بالاقتصار واختاره عامة
المتكلمين خلافا للامام عبد الله ابي سعيد القطان متمسكا
بان القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم
لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له
القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم
الباري تعالى الذي هو المتقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة واجيب
بالقدم وبانه ان اراد به ما لا اول له فسلبي لا يتصور كونه وجوديا
وان اراد انه صفة لاجلها قدم يختص الباري تعالى بخبر كما فسره الاستاذ
ابو اسحاق مع بعده جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون
او سلبيا ان رجع الى وجوده لا في حيز وان اراد غيرهما فلا بد من تصويره
كما في شرح المواقف **التاسعة** ان الادراك ليس صفة زائدة بل هو من العلم
في حق الباري واختاره عامة المتكلمين خلافا للقاضي ابي بكر من الاشاعرة الباقلاني ومن تبعه
متمسكين في كون ادراك الشم والذوق واللمس صفة له تعالى مغايرة
للعلم بانه لا يتعلق به مضي بخلاف العلم فانه ادراك سادس لمخالفته
لسائر الادراكات وعدم قيامه مقام شيء منها فانه انما ذلك لو كان ما ثبت

بعض

ما ثبت لبعض انواع الجنس ثابتا للاخر وليس كذلك كما في المنائح
واجب يمنع خروجه عن جنس العلوم ولانه لا انفكاك للادراك
عن العلم وان حكم العلة وهو عدم تاثيره في متعلقه ثابت لبعض
هو **العاشرة** انه لا يقتضي بوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر تعالى
من الصفات سوى المتشابهة وصفات الفعلية كما يشير اليه وان جاز الا
بغيرها من الصفات واختاره المحققون لعدم الدليل على الاثبات
قال في الابكار وهو الحق واما جواز اتصافه تعالى بصفة
اخرى فقد ذهب اليه الاكثرون اذ لا يلزم عنه لذاته محال
ولا معنى للجائز الا ذا وذهب بعضهم الى نفيه محتجا بانه لا دليل
عليه وانه ان كانت صفة كمال كان عدمها في الحال نقصا واجيب
بانه لا سبيل الا نفي الدليل بغير البحث والسبر وهو غير يقيني او
منتفيا فلا يلزم منه عدم المدلول في نفسه وانه انما يلزم النقص
بتقدير عدمها ولا يلزم ذلك من الجواز بل غاية ذلك انه لا نحكم به
قطعا لعدم الظفر بالدليل كما في المنائح واشار الى كونه صفاته منزهة
عن الحدوث الزماني وسبق الاختيار وقال في الفقه الاكبر وصفاته
اي الحقيقية الثابتة في الازل من الصفات السبع المذكورة وصفته
التكوين الراجع اليها صفات الافعال غير محدثة حدوثا زمانيا

كان

وان كانت صفة نقص يلزم انتفاؤها بها ... صفة

بسبق الاختيار كما فسره بقوله ولا مخلوقة اي ليست موجودة
بعد العدم فان المتبادر من الخلق ذلك وفي تخصيص النفي بالحدوث
المحمول على الزمان والصدور بالاختيار عند المتكلمين وتفسيره
بعطف عدم المخلوقية دون الاستناد اليه تعالى لاسيما في مقام البيان
اشارة واضحة في الكلام الى استناد الصفات الحقيقية اليه تعالى في الجملة وحمله على
نفي خلق غير الله اياها او نفي كونها مختلفة او نفي المغايرة اوهام في
المقام وبيان المرام انه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات
فهي اما مستندة اليه وجودا اولا والثاني مستلزم من كون الصفات
واجبات بالذات غير قائمة بالذات وهو باطل ضرورة قيام الصفة
ووجودها بالموصوف والاول اما ان يكون بالايجاب او بالاختيار والثاني
باطل لاستلزام الحدوث ومحلية الحوادث ضرورة مقارنة بعدم تعلق
الاختيار بايجاده فثبت الاول ففيه اشارة الى الاولى ان الصفات الذاتية
قديمة مستندة اليه تعالى بالايجاب كما في شرح التعديل واليه اشار بقوله
بنفي الحدوث والمخلوقية دون الاستناد وصرح به في الاربعين
للرازي والمقاصد وشرح المنهاج للاسنوي والسيد في شرح المواقف
والطوالع وشرح التجريد وصرح في الحواشي الكستلية والعصام وشرح
العقايد العضدية والكشف لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار فيه

بعدم تعلق الاختيار

فان

فان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد الى القصد الى ايجاد
مقارن لعدم ما قصد ايجاده بالضرورة واختاره محققو
المتكلمين متمسكين بان ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى
عن صفات الكمال ولا شك في انه كمال من غير استلزام نقص في
في القدرة لانها انما تتعلق بالممكنات كما مر وترك صفات الكمال
من المستحيل بالنسبة الى كمال ذاته تعالى بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه
الى استحالة انفكاكها عنه تعالى واضطراره في النفع للغير ولا كمال فيه بل
جهة النقصان فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها كما حققه المولى
ابن الكمال فلم يرد ما قيل ان تاثيره تعالى في صفاته اذا كان بالايجاب
يلزم ان يكون الواجب تعالى موجبا بالذات فلم يكن الايجاب نقصانا
فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب
الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا والثاني نفي سبق
الاختيار بالذات على الصفات والارشاد بنفي الحدوث في المقام المستلزم
لنفي سبق الاختيار فان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا
بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق
عليه بين المتكلمين والفلاسفة والنزاع فيه مكابرة قال في شرح المقاصد
وما نقل في المواقف عن الامدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد
ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما

قديما فلم يوجد في كتاب الابكار للآمدي قال على سبيل الاعتراض انه
لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان
معا في الوجود بلا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم و
واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم
الى حركة اليد بل هما معلولتا لامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات
للفلاسفة ثم يذهبوا الى انه القديم يمتنع ان يكون فعل الفاعل المختار
ولا الى ان مبدأ الاول ليس بقادر بل انه قادر واختاره لا يجاب
كثرة في ذاته تعالى فانه فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا
كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية
وان العالم ازلي يستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة
نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع ويستلزم القول بسبق الاختيار
بالذات على المصنوعات امرين باطلين التسلسل في صفاته تعالى لو كان بقصد
واختياره كما في شرح المواقف والدور لكون ما يتوقف عليه الاختيار
والقصد من الحيوة والعلم والقدرة متوقفا عليه كما في شرح العضدية
ولهذا قد استشكل عليهم الامام الرازي استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره
في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد الموجود فتعين
حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ان الممتنع ايجاد ان يكون

الموجود

الموجود ممتنع ... ان يكون ... حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما
وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم

وما وقع في علوم الامام حميد الدين الضرير ومن تبعه من التصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه ويحتاج في وجوده الى مخصص اخر فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء اخر والمعتقد خلافه ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ففي شرح العقائد النسفية انه في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم وهذا
لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام الكل من القدم والحدوث الى الذاتي
والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وقال الفاضل المحشي عصام الدين يعني ان القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف
للتوحيد الذي هو حاصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات فانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بان الكل ممكن فهو حادث وهذا
ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة في التزام مخالفتهم فلا اتجاه في دفع القول بالوجوب لذاته كالاتجاه من الاستحالة الى الميزاب واما قوله فان
زعموا انها قديمة بالزمان فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من الانقسام ورفض الكثير من القواعد فقد نقضه تقليل في المقاصد عن المتكلمين
كون الصفات قديمة بالزمان وما وقع في كلام بعضهم من عدم استناد القديم الى علة ففي مبحث القدم من شرح المواقف الشريف ان الاشاعرة
كافة زعموا ان لله صفة موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين امرين يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعل القديم مستندا الى
الغير والاول باطل فتعين الثاني ثم قال وقد يعتذر عنه بان صفات الله ليست عين ذاته ولا غيرها فلا يلزم من تعدد الواجب
ولا تعليل القديم بغيره وهو من الامور اللفظية الى المعنوية فاشار الى ان المراد بنفي الغيرية نفي الانفكاك من دون اثبات
الاتحاد والانفكاك بنفي العينية ايضا دفعا للتناقض في ظاهر وجمعا بينهما في الحقيقة وهو بالمعنى المراد غير مقيد بذلك
وبالمعنى المفيد له غير المراد ولذا قال في شرح العقائد النسفي فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
وان لا يجترأ على القول بكون الصفة واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذاته ويكون
هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في
قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا غير منفصل عنه وفي الحواشي الكستلية انه في اثبات الصفات اشكالا لانها اما
ان يكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل في
على تقدير وجود الالتزام مغايرتها اي زيادتها على ذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما
سبق اليه الاشارة منه سلمه

~~الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما~~

وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم

بوجود مع

وان معنى تاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان

وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه فلا غبار ان يكون

هناك تحصيل الحاصل ولا يلزم حدوثه كما في شرح المقاصد

الثالثة: ان الصفات الحقيقية ليست واجبات بالذات بل قديمات

واجبات للذات كما في شرح المنهاج للاسنوي وكشف الكشاف واليه

اشار بقوله وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ففي المقاصد

لا قديم بالذات سوى الله تعالى واما صفات الله فقديمة بالزمان

عند المتكلمين وفي شرح المقاصد وما وقع في كلام بعض العلماء من

ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذ ات

الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب بالقصد والاختيار

ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت

من كون الواجب مختارا لا موجبا انما في غير صفاته واما اثبات الصفات

عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج

الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى

ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا وفيه ان

القاعدة لا يشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما في شرح

العضدية وقدم عن التعديل ان ذلك في المنفصل عن الواجب دون الصفات

لا بطريق الخلق صح

لا بطريق الخلق صح

واشار الامام الى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه والمتغير
في الصفات بانفكاك بعضها وزوالها عن الذات والاختلاف فيها
والاحوال اي التحول من حال الى حال بين زوال الصفة وحصول اخرى
من الصفات يحدث في المخلوقين ويختص بشانهم كما دل السوق على
الحصر في المقام فاشار الى ان تغير الصفات والاختلاف فيها
والتحول يختص بصفات المخلوقات ويستحيل على الباري تعالى لان كل
ما كان من صفاته تعالى محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة
خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم كون ذاته
ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فحدوث
الصفة في ذات الله تعالى محال ولانه لو كانت ذاته فكانت القابلية من
ذاته فكانت القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود
المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحادث في الازل
ممكنا لان هذه محال لان الحوادث ما لها اول والازلي ما ليس له اول
والجمع بينهما محال كما في الاربعين للامام الرازي وبين حكم اعتقاد خلافه
ترصيصا لبيان وتنصيصا على قاعدة جليلة في شانه بقوله ومن قال
واعتقد انها اي صفاته الحقيقية محدثة حدوثا زمانيا بسبق الاحيان
او مخلوقة اي موجودة في ذاته تعالى بعد العدم كالمشبهة والكرامية
القائلين بتغير الصفات الحقيقية كما في الاربعين وبحدوث العلم
والارادة والكلام كما في الصحايف والهشامية وبعض المعتزلة القائلة

لابد وان يكون من صفات الكمال فلو كان صفة من صفاته صح

قابلة للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية صح

العلم بعد حدوث صح

بحدوث المعلومات كما في المواقف وغيره او توقف فيها اي في اصل
تلك الصفات يعني التوقف في ثبوت الاتصاف بها كما هو المتبادر
من الاضافة اليها في المقام دون زيادتها وذلك لظن صدورها
او توهمه او شك فيها التردده مع تساوي الطرفين عنده
اولا فهو كافر لقوله بخلو الواجب تعالى عن صفات الكمال واتصافه بنقائض
التي هي نقائض او بتجويزه كذلك فهو نسبة النقص الصريح
اليه تعالى او بتجويزه وفيه اشارات الاولى عدم الاكفار في نفي زيادة
تلك الصفات بالتاويل في الايات واثبات ما تستتبعه من الغايات
كما ذهب اليه جمهور الشيعة والمعتزلة والفلاسفة لعدم لزوم الاولوية
التكذيب ونسبة النقص الصريح بسبب التاويل واليه اشار بتخصيص
الحكم المذكور لا سيما في مقام البيان بالقول بحدوث الصفات الحقيقية
او الشك او التوقف فيها اصلها يعني الاتصاف بها لكون ذلك
مستلزما للنفي ما هو من الضروريات دون نفي الصفات فانها بزيادتها
لا من ضروريات الدين كما صرح به في الصفات ابو القاسم الانصاري زيادة
والرازي وكثير من المحققين الثانية ان الاكفار في ذلك القول
لنسبة النقص الصريح اليه تعالى شانه والتنزيه عن النقائص من الضرر
كما سيأتي التصريح في فصل الصفات المتشابهات الثالثة عدم الاكفار
المؤول في الضروريات واليه اشار بتخصيص الحكم بما ذكر في المقام

بيض

قال العلامة التفتازاني في الاصول الخمسة من فصول البدايع في فروق المعتزلة في زيادة الصفات المختصة القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو بالفارسية دانش اما بمعنى المتعلق كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو بالفارسية دانستن والنسبي فمتفق عليها منه

وديار

حجر

المستلزمة لنفي غيره بالانتهاء واختار جمهور المتكلمين والمحققين والفقهاء

كما مر وسيصرح به الامام في فصل خلق الافعال فالقول بانه

الاتحاد المزوم تكذيب النصوص الدالة على ازلية الصفات المذكورة

ومخالفة الاجماع والقول بمخالفته لما تقرر عن مذهب الامام من عدم اكفار

المخالف للحق من اهل القبلة والقول باطلاق عدم الاكفار للمخالف

منهم وتجويز كونه المذكور في الكتاب لتغيير الاجتهاد وبعدما

تقرر اوهام في المقام ناشية من عدم اطلاع على حقيقة المرام ثم

اشار الى كون الاسماء والصفات توقيفية اي متوقفة الاطلاق

على الاذن فيه شرعا فيما رواه القاضي ابو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد

والامام ابو شجاع الناصري في البرهان الساطع انه قال في رواية

ابو يوسف ولا ينبغي اي لا يجوز لاحد ان ينطق في شان الله شيء

من الاسماء والصفات الناشية من ذاته ولكن بصفة وينطق في

في صفاته وفيما يرجع اليها من اسمائه بما وصف به نفسه مما ورد في

الكتاب والسنة من الصفات والاسماء البالغة الى اثنين واربعين

ومائة كما مر ولا يقول فيه اي في شانه برايه شيئا من الصفات والاسماء

كما قال العموم بالوقوع في سياق النفي واختاره عامة اهل السنة واشار

الى الاستدلال عليه باقتباس قوله تعالى تبارك الله اي تعاظم وتعالى

ان يحيط به الاوهام رب العالمين اي الموجد للكل المتصرف فيه

بالربوبية

الاول للشارحين على القاري وابن البهاء والاخر السيناني مح

بالربوبية فان الاية سبقت مساق الاعتراض لبيان تفظيمه
تع بالوحدانية في الالوهية والربوبية للكل في تفسير العلامة ابن
الكمال وفيه اشارات الاولى انه دل على لزوم الاحتراز عما يوهم
نقصا لعظم الخطر فلا يكتفي في اطلاق الصفات والاسماء بتبليغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى الاذن الشرعي في اطلاق اللفظ
على ذاته كما في شرح المواقف الثانية انه ليس منه اطلاقه على مفهوم صادق
عليه تع والفرق واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام
والى الاشارة بقوله بشيء من ذاته فاطلاق الخادع في قوله تع وهو خادعهم
والرفيق في قوله عليه السلام ان الله رفيق يحب الرفق خارج
عن المبحث لانه لم يطلق عليه تع على وجه الحقيقة بل اطلق على مفهوم
مجازي صادق عليه تع فلا يكون اذنا عن الشارع في الاطلاق كما
الثالثة انه يجوز اطلاق ما ورد به الكتاب او السنة مطلقا
فمنها الصانع فانه ورد التوصيف به في قوله عليه السلام ان الله صانع
كل صانع وصنعته اخرجه الحاكم والبيهقي عن حذيفة اليمان عنه عليه
السلام فلا حاجة فيه الى التمسك بالاجماع لكونه من الادلة الشرعية
ومنها القديم فانه ورد في تعداد الاسماء الحسنى في تخريج ابن ماجه
كما في شرح المواقف الشريفي فلا يتجه ما ظن ان القديم ليس من الاسماء
الحسنى وان اطلقه المتكلمون ومنها الذات فانه ورد في قوله عليه السلام
لم يكذب ابراهيم عليه السلام قط الا ثلث كذبات ثنتان منها في ذات

ظني ثابت بالسنة [illegible]

في ذات الله الله تعالى اخرجه احمد ابن حنبل والبخاري والمسلم عن ابي
هريرة رضي الله عنه عليه السلام فلا حاجة فيه كما اتفق الى التمسك كما سبقه
بالاجماع وذات الباري من اضافة المسمى الى الاسم كذات يوم
فكانه قيل المسمى بهذا الاسم كما في امالي ابن حاجب واجريت
مجرى الاسماء الجوامد وعني بها الحقيقة وذا ل دلالة التاء تانيث
فانه اصلها نفس ذات علم مثلا ثم استغني بالصفة عن الموصوف
كما في مختلف الوان وهو كثير وحذف المضاف اليه لارادة التعميم
كما يحذف المفاعيل كما في تذكرة الزركشي نقلا عن الزمخشري فلا
ينتجه ما ظن ابن برهان الدين والزبيري من عدم صحة الاطلاق
وادخال اللام عليه واضافته الى الضمير ومنها الشيء دل على
اطلاقه وصف قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد
كما في شرح المواقف واما الواجب والموجود فالاول لمساواته لاسم
والثاني للزومه له واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن
في اطلاق ما يساويه فيما يصدق عليه وبلا وزمه فيه بلا تشبيه
كما سيشير اليه الامام لكنا نية في المرام فلا ينتجه الاعتراض بتغاير المفهومين
ومنع لزوم الاذن في اطلاق ما يلزمه **الرابعة** الرد على المعتزلة
في قولهم بجواز اطلاق كل اسم يدل على اتصافه بالكمال اثباتا
اوسلبا مما يدركه العقل سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
اولا واختاره القاضي ابو بكر الباقلاني وتوقف امام الحرمين وفصل

الامام الغزالي والرازي فقالا بالجواز في الوصف دون الاسم
كما في شرح المقاصد وشرح المواقف للابهري والاطلاق حجة
عليهم دون وبين الامام تلك الصفات وعدم المغايرة و
والانفكاك فيها عن الذات ومخالفتها لصفات المخلوقات في فصول

فصل اعلم في تحقيق صفتي السمع والبصر قال في الفقه الاكبر ويسمع
لا كسمعنا ويرى لا كرؤيتنا الاشياء لان سمعنا وبصرنا
قاصر وحاصل بالآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري وصفاته
كامل منزه عن القصور فيثبت له بلا آلة ما يحصل لنا بها فسمعه ورؤيته
نوع شامل لجميع المسموعات والمبصرات كامل قديم بلا تأدية صوت و
هواء ولا انطباع او خروج شعاع والا لما دلت عليه القواطع
العقليات والنقليات خلق سمعنا ورؤيتنا وفيه اشارات
الاولى انه كان منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة
والمشار بسبق قيامها سائر الصفات والتعليق بالاشياء الثانية
ان سمعه ورؤيته يتعلقان بالموجودات دون المعدومات واليه
اشار بالتقييد بالاشياء وصرح به صاحب التلخيص والكفاية وغيرهما
واختاره عامة المتكلمين واستدلوا عليه بان السمع والرؤية انما تتعلق
بما يصح ان يكون مسموعا مرئيا والمعدوم في حال عدمه
ليس كذلك فلا يتعلقان به الا بعد وجوده ولا يلزم نقص فيهما بعدم
التعلق بالمعدومات كعدم تعلق السمع بالالوان ولا يلزم التغير

في الصفة نفسها عند تعلقهما بالموجودات بل في المتعلق كسائر الصفات
كما في الاعتماد وغيره **الثالثة** ان في سوقهما مساق الثابت المفروغ
عن اثباته من الضروريات اشارة الى كونه تعالى سميعا بصيرا امر علم
بالضرورة من دين نبينا محمد عليه السلام والقرآن والحديث مملو منه
بحيث لا يمكن انكاره والاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية **الرابعة** الرد على جمهور الفلاسفة
النافين للسمع والبصر عنه تعالى متمسكين بانهما تأثير الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى
وبانه اثبات السمع والبصر في الازل وعندكم لا مسموع فيه ولا مبصر
عن المعقول واجيب بمنع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتأثير فيا في كونهما نفس ذلك التأثير او مشروطين به وان سلمنا انه
كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فيجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس تأثير
ولا مشروطا به ويكون ثابتا له في الازل بلا وجود مسموع ولا مبصر فيه
واليه اشار بقوله لا كسمعنا لا كرؤيتنا **الخامسة** كونهما صفتين مغايرتين
للعلم واليه اشار بالعطف خلافا للبعض من المعتزلة والاشعرية والفلاسفة
الاسلامية القائلين بارجاع السمع الى العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات
كما في المحصل والمواقف **السادسة** الرد عليهم في ورودهما بصيغة المشتقات
من الصفات الدالة على ما يلزم معانيها المصدرية من الاحوال العينية وقيامها

بالذات

بالذات بالاستقلال كسائر الصفات كقوله تعالى اسمع واري وقوله
الم يعلم بان الله يرى وقوله وهو السميع البصير والى الاشارة
باطلاق المشتق فيهما وللفرق البديهي بين علمنا بشيء علما
تاما جليا وبين ابصارنا اياه فانا نعلم بالضرورة ان الحالة
الثانية يشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما وكذا بين العلم
بهذا الصوت وسماعه ولان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف
واللغة كما في شرح المقاصد **فصل في تحقيق** صفة العلم قال في
الفقه الاكبر كان الله عالما في الازل بالاشياء من الموجودات ومما هو
منفي الوجود في الجملة فانه قد يطلق الشيء على المعدوم اذا كان
معلوما لكونه شيئا يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون كما في شرح المقدمة الخازنية للعلامة السمرقندي قبل
كونها اي وجودها فاشار الى ان علمه تعالى ثابت في الازل للكليات
والجزئيات من الموجودات والمعدومات وكذا المستحيلات كما سيشير
اطلاقه وفيه اشارات **الاولى** الرد على من زعم ان علمه تعالى بالجزئيات
الحادثة يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحدث عند علم
اخر وان ذاته تعالى انما يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها
واما في الازل فانما يعلم الماهيات والحقائق الكلية كما ذهب اليه جهم
بن صفوان وهشام بن الحكم وابو الحسين البصري متمسكين بانه لو علم
في الازل جميع الكائنات وما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع ولا قدرة

ولا قدرة

على الواجب والممتنع فيلزم ان لا يقدر على كل شيء واليه اشار بالتعميم
كلها في الازل والتأكيد بقبل كونها الثانية الرد على من نفي علمه تعالى بغيره
متمسكا بان العلم بالشيء غير العلم بغيره فلو علم غيره يكون له متحققة
غير متناهية واليه اشار بالتعليق بالاشياء الثالثة الرد على من نفي علمه بغير
المتناهي متمسكا بانه متميز عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره
والا لكان له حد به يتميز عن الغير واذا كان له حد وطرف فليس غير
متناه هذا خلف واليه اشار بالتعميم الرابعة الرد على من نفي علمه
بالجزئيات المتغيرة من جمهور الفلاسفة متمسكين بانا اذا علمنا ان
زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار ويبقى ذلك بحاله والاول يوجب التغير والثاني الجهل
وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه بل يعلم الاشياء علما متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة ثابتا ازلا وابدا الخامسة الرد على من نفي علمه بالجميع متمسكا بانه
لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم علمه به ويلزم التسلسل كما في المواقف
وغيره واليهما اشار بالتعميم والتأكيد واشار بالادماج الى اثبات المرام
من مغايرته لعلوم المخلوقات وشموله لجميع الاشياء وعدم
تغيره عن التعلق بالمتغيرات وابطال ما تمسك به المخالفون من الشبهات
فاشار الى الاول بقوله فهو يعلم الموجودات والمعدومات والمستحيلات كلها
على الاطلاق لا كعلمنا لان علمه تعالى ذاتي قديم كامل منزه عن المعارضة
شامل وعلمنا عرضي حادث مستفاد قاصر معارض بالوهم في بعض احكامه

وفي

بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة صح

المقصود م

أبدا خ

وفيه اشارة الي الرد علي المعتزلة القائلين بانه لو كان عالما يعلم
كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد
فيلزم اشتراكهما في القدم او في الحدوث بخلاف العالمية فانها
في نوع يتعلق الذات دونها بتعلق العلم ولكانت علوم غير متناهية
لكونه عالما بما لا نهاية وكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم — ولا من التماثل صح
فانه لا يلزم من الاشتراك في اللوازم التماثل الا التساوي في الصفات ولا — يمنع
كثرة تعلقات الواحد ولو الي غير نهاية ولا تخصيص العمومات كما في الما صدر
والي اشار باطلاق المشتق ونفي المماثلة واشار الي الثاني بقوله
فيه وخلق كل الاشياء لا من شيء اي ابدع اصول الاشياء لا من سبق مادة
ولا مدخلية شيء اخرى وتاثيره في خلقها كما دل العموم بالوقوع في — سياق
النفي وفيه اشارات الاولي اثبات علمه الشامل لجميع الاشياء بوجوه
الاول اثباته بخلق الاشياء فانه يقتضي معلومية كل الاشياء قبل التخلق
الثاني انه يدل علي قدرة الخالق اي كونه فاعلا بالقصد والاختيار لان
الخلق ايجاد من عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار الا مع العلم
بالمقصود والثالث ان الخلق البديع يدل علي علم الخالق والي اشار بالخلق
الابداعي وتقديره ان خلقه وافعاله متقن مشتمل علي الصنع الغريب
والترتيب العجيب ومن كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن — نظر
في الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات واما الكبرى ...

من الاسباب والالات المناسبة لمصالحها وما اعطي النحل والعنكبوت
من العلم بما يفعلانه بلا فكر وانه كما دل في قوله تعالي واوحي ربك الي النحل (منه البيوت)
ان اتخذي من الجبال بيوتا واما الكبري فضرورية وقد بنيته عليها
بان ادي خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل علي معان رقيقة
جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية المطلق مدفوع بالتكرر
والتكثر علي ان المقصود ضروري وهو كاف في المقصود كما في شرح
المقاصد الثانية التصريح بما فيه الاشارة اليه من نفي قدم الهيولي
كما قالت الفلاسفة الثالثة نفي احداث الحوادث متوقفا علي
استعدادات متعاقبة وكون كل سابق شرطا للاحق الرابعة نفي نسبة
الحوادث في عالم العناصر الي العقل العاشر كما زعموا الخامسة التصريح بكون
اصول الاشياء مستندة الي الله خلقا من غير واسطة فهو الي ذلك كله
اشار بقوله لا من شيء السادسة الرد علي الفلاسفة المنكرين لاستناد
جميع الممكنات اليه تعالي بلا واسطة شيء القائلين باستنادها بعد
الاول او شرط او قابل متمسكين بان البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات
لا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد لانه لا شك ان العلة الموجودة يجب
ان يكون موجودة قبل المعلوم قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية
مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضا
المعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فحينئذ صدور

عنها

ذلك المصـ

عنها ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي
هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره
لأنه متأخر عنهما فإذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه أثر وا حد
كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فإذا فرض صدور أثر آخر كانت
تلك الخصوصية أيضا بحسب الذات إذ ليست هناك جهة أخرى فلو لم يكون
مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلو يكون علة لشيء منهما
فإذا تعددت المعلول فلا بد من مغايرة في ذات الفاعل ولو بالاعتبار
ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا
من جميع الجهات ولهذا قيل إنه هذا الحكم كان قريب من الوضوح وإنما كثرت
مدافعة الناس إياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وأجيب بأنه
لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة م
فيها فلا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور بأسرها إلا بعضها
دون ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا
لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة بل له إرادة تتعدد
تعلقاتها فجاز أن يصدر عنه من هذه الجنبات أمور كثيرة ولا يقدح
ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته كما في شرح المواقف والإرشاد

باسناد خلق الاشياء اليه تع مطلقا عن الالات والشروط والقوابل

وبالخلق الذي هو الايجاد عن العدم بالاختيار **والسابعة** الاخذ من

قوله تع الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وبينه بقوله يعلم المعدوم

في حال عدمه معدوما اي يعلم المعدومات من الممكنات والممتنعات من غير

اقتضائه الثبوت في الجملة كما اشار بابطال ثبوت المعدوم والعدم [وجوده]

المتكلمون كما في مبحث الوجود من شرح التجريد وشرح المقاصد وفيه اشارة

الاولى [انه] المعدومات متمايزة والايشاد يتعلق في حال عدمه فانه في نفي الوجود

الذهني يتصور ما هو معدوم مطلقا [العلم] لا وجود له خارجا ولا

ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة كما في شرح المواقف

والاعتماد **الثانية** ان العلم صفة اذ له ذات اضافة تشمل المعدوم

في حال عدمه لتميزه بدون ثبوته في الجملة اذ لا تتوقف الاضافة

الا على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايز لا في الخارج

ولا في الذهن كما في شرح المواقف الشريفي في النوع الثاني من الكيفيات النفسانية

واقتضاء الاضافة والنسبة تحقق المنتسب مطلقا ممنوع بل هو فيما

يكون تعلقه من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا او خارجا بخلاف

قبلية الله من العالم فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثل الايجاد

الايجاد الاختياري وتعلقه كما في الفصول البدايع للفناري في المقدمات

من بحث

من مبحث الحسن والقبح ومنقوض بان كل احد منا يعلم ان الشمس
غدا تطلع مع انه لا ثبوت لها ولا لمعنى بها فهذا المعدوم لا يقتضي سوى
التمايز العقلي والى ذلك كله اشار باطلاق المشتق والتعليق
بالمعدوم في حال عدمه مطلقا فلو نتيجة ما في مبحث الادراك اضافة
او صفة ذات اضافة فاشكل العلم بالمعدوم لا سيما الممتنع اذ لا
يعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم في النقض القول بالصورة
في الكل لما ان الادراك معنى واحد ولا يختلف افراده ماهية نوعية
ومعناها عند القائلين بالوجود الذهني ان للمعدوم وجودا
غير متاصل وهي من حيث القيام ومن حيث الذات معلوم بتجرد الوجود
فان العلم ما قام بالعالم والمعلوم ما في الخارج وما في شرح العقائد
العضدية انه اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال
الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي
في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة وما يقول
الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمع
ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك معلوما
فهي يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا والتخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلم البسيط الاجمالي جميع

من المقاصد ان المتكلمين لما انكروا
الوجود الذهني جعلوا الادراك
صح

الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان

العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا وقال ان العلم الاجمالي

علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي

العالية والتفصيل انما للنفس من حيث هي نفس قال والتعقل الاجمالي

للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولذا ان نقول

العقل الاجمالي فينا ايضا سبب للصور التفصيلية في اذهاننا فانه

مبني القولين دعوى البداهة فيما خالف فيه الجماعة وهي غير مسموعة

كما تقرر في محله والرجوع عن المذهب بالقول بالصورة الذهنية

او العلم الاجمالي بلا اضافة من غير ضرورة كما عرفت وبدفعهما قيل

ان الفريقين اضطربا فالمتكلمون لزمهم الرجوع عن القول بالاضافة

والتزام ان الذات قائم مقام الاضافة وطرفيها والتزام ادتسا

الصورة والفلاسفة ومن تبعهم في القول بعينية الصفات لزومهم

التزام ان الذات قائم مقام طرف الاضافة ايضا علما كانت او لازم

علم فمن ظن صعوبة السؤال وان المخلص في قول الوجودية ان الواجب

وجود بحيث يندرج فيه تفاصيل الاشياء ويكون ذلك الموجودات

عما حصول فاله فقد فر من المطر ووقع تحت الميزاب ومن الله العصمة

من كل باب الثالثة انه يعلم المعدومات والموجودات واحوالهما على التفصيل

في ن

لا الاجما

فان دعوى البداهة والضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه كما في شرح العقائد وغيره منه

الشارح بهاء الدين منه

لا الاجمال فقط واشار بالتعرض للحال او صحته بقوله ويعلم
انه اي المعدوم كيف يكون علي اي حال يوجد اذا اوجده عند
تعلق ارادته وقدرته وتكوينه فانه تعالى علم في الازل عدم العالم
في الازل وعلم وجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك الرابعة
ان علمه المتعلق بالعدم في حالة متعينة والوجود في حالة اخرى
باق ازلا وابدا لم يلزم وفيه بانه يبقي الان علمه في الازل بانه
معدوم لا الجهل ولا الجمع بين الاعتقادين المتنافيين لشمول
علمه لكل من الحالين كما في شرح المقاصد واليه اشار ببيان شموله في
في الازل لحال العدم والوجود فاندفع اعتراض الامام الرازي بانه
الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقي علمه
في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين
متنافيين وان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر انه ما ثبت
قدمه امتنع عدمه الخامسة ان المعلول يتميز بالاحوال المختصة
به ولا يتوقف علي التميز بالحد والطرق واليه اشار بالتعرض للحال
في المقام مع الاجمال ثم الي الجواب بمنع ما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير
المتناهي من وجوب كون المعلوم متميزا ذا حد ونهاية ممتازا بها
عن غيره فانه انما يكون كذلك ان لو توقف العلم علي التميز بالحد ولنهاية

وهو مم واكده بقوله ويعلم الموجود في حال وجوده موجودا كعلمه
بوجود العالم وكل فرد منه في حال وجوده ويعلم انه كيف يكون فناؤه
اذا افناه بارادته اي يعلم في الازل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة
والزائلة باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فانه ابداع المبدعات يمتنع
الا من العالم بالموجودات قبل وجودها بانها ستكون وقت كذا
ليقصدها في وقت شاء فيه وبعد وجودها علما جزئيا ايضا
ليجعلها مطابقة لما شاء وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء
وبالمعدومات ليتميز بينها ويخلق منها ما يشاء كما في التعديل واشار
الى الثالث بقوله فيه ويعلم انه الشخص القايم في حال قيامه قائما
لشمول علمه لجميع المعلومات لانه الموجب للعلم ذاته وللمعلومية
ذوات المعلومات ومعلوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فذاته
يقتضي كونه عالما بجميع المعلومات لا بشرط فاذا قعد فقد علمه قاعدا
في حال قعوده فاشار الى كون ذاته مقتضيا لعلمه بجميع الحوادث الجزئية
وان منتهاها الواقعة هي فيها بخصوصها لانه المقتضي للعالمية الذاتية
وللمعلومية صحتها من غير تخصيص لتعاليه عزاده يفتقر في كماله المقاصد كما في ح
من غيره بتغير علمه بان يزول او يحدث له علم اخر وفيه اشارة الى الاولى

انه وجوده

ان وجوده تعالى مقارن لكل زمان وان كان منزها عن الدخول
في الزمان فيكون مع كل زمان حاضر من الحال والماضي والمستقبل
ويعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع لامتناع الجهل عليه تعالى كما
في شرح الصحائف والى الاشارة بقوله يعلم القائم في حال قيامه قائما
فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده والثانية انه علمه تعالى لا يتناهى
ويحيط بما لا يتناهى وبكل موجود ومعدوم كلي وجزئي من غير تغير
والى الاشارة في المقام بتعليقه للمعدوم والموجود والموهوم مطلقا
وقيام المشخص وقعوده من غير تغير فانه صفة ذات اضافة لم يلزم
من تعلقها بالمتغيرات تغيرها فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل
ان علمه تعالى بان الشيء سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر
الى الغد علمه ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم في
الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره
بمنزلة مرآة تنكشف بها الصورة اينما ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره
كما في المقاصد فالمراد استمرار نفس العلم دون تعلقه كما ظن فاعترض
بانه دعوى بلا دليل وان تغاير المعلوم استلزم تغاير العلوم وان الشيء
بشيء غير المشروط بغيره وانهما قد يفترقان فان كل ذلك بحسب التعقل
دون العلم بمعنى الصفة الحقيقية فلا يرد الا على القائل بان نفس التعلق

ظنه صاحب الصحائف في شرحه

من المعتزلة الثالثة انه علمه تعالى صفة حقيقية متعلق بالمعلوم

وهو ضروري والتغير في التعلقات لا يوجب التغير في الذات التغير

ولا في شي من الصفات الحقيقية كما في العالمية وفي تعلق القدرة

والارادة بالمقدور والمراد كما في المتضايفة واليه اشار بقوله

فمن غيراه بتغير علمه او يحدث له علم فاشار الى الجواب بمنع لزوم التغير

في العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة فان تعلقه بالمتجددات

اما بانها ستوجد او ستعدم اي علمه بوجود كل منها مقيد بوقت

وجوده وبعدمه كذلك واما بانها وجدت الآن او قبل هذا وكل

من هذين التعلقين متناه متغيرة بتناهي المتجددات وتغيرها

من غير ايجاب تغيره في صفة الله العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته

بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا محذور فيه لان

التعلق امر اعتباري الرابعة انه يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات والمتغيرات

من حيث انها متغيرات بلا لزوم تغير في اصل الصفة بل في اضافتها

واليه اشار بقوله يعلم ان القايم ثم في حال قيامه قائما وانه ما قالت

الفلاسفة ان الامتداد الزماني الذي هو محل التغير والتبدل بما

يقارنه من الحوادث جملة واحدة حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي

واستقبال وانما التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبتها

بالنسبة

بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطة الزمان فهو لم يزل عالما بذاته
واحواله وبكل ما يحدث من مخلوقاته تعالى بحيث لا يتطرق اليه التغير مع كونه
مطابقا للواقع فان الموجودات من الازل والى الابد معلومة له كل في وقته
وليس في علمه كان ويكون بل هي دائما حاضرة لله تعالى في اوقاتها
فمهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم آخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم
الازلي كما لخصه البعض فلا يكون مخلصا عما الزمهم من كونه تعالى مع زمان ما
حاضر وهو ان يعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع من المتغيرات
من حيث انها متغيرات لامتناع الجهل عليه تعالى كما مر في شرح الصحائف
وفي شرح العقائد بل ان الله موجود مع كل زمان وقبل كل زمان وبعد
زمان وهذا ضروري مع انه مستغن عن الزمان والزمان ليس ظرفه وبينه
بقوله لم يزل ولا يزال عالما بعلمه اي يتعلق علمه لا بالذات
ولا بحصول نفس المعلومات والعلم الشامل لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات
كما دل الاطلاق صفة القائمة به في الازل لا صور مجردة غير قائمة
بشيء ولا حادث بحدوث الجزئيات لانه يستلزم عدم كونه عالما في الازل
باحوال موجودات الحوادث وهو تجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاشار
الى الجواب بمنع حدوث العلم بالجزئيات مستندا بانه لو حدث لزم نقصان
الصفة في الازل ومحلية الحوادث والعلم بالوقوع في الازل تبع
الوقوع في الماهية وحكاية له وهو تابع للقدرة فلا يصير مانعا لها
الحالية

والا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية وهو عليه محال كما في التصانيف
وغيره وفيه اشارات الاولى رد ما ذهب اليه جمهور الفلاسفة من انه
تعالى عالم بذاته لا بعلم وكذا في سائر الصفات الثانية رد ما ذهب اليه
جمهور الفلاسفة من كون علمه بالممكنات حضوريا فان العلم الحضوري
في المشهور عندهم هو المعلوم بعينه بالذات ومتحد معه في الوجود العيني
فيلزم من كون علمه بالممكنات حضوريا عينية الممكنات وعدم شموله للمعدومات
والمستحيلات وفي شرح العقايد العضدية ان المعلوم في العلم الحضوري
هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون
للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون هناك الصورة العينية بعينها الصورة
العلمية وذهب المحققون منهم الى ان ادراك الشيء حضوره عند العقل
اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل
الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك ووجوده في العقل يعني
انه يحصل فيه او ما يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه
وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وارتسامها ووصول النفس اليها
ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سوى هذا والمدرك اما ان لا يكون غائبا
وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقة المتمثلة
عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني
يكون صورة منتزعة عنه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير

منتزعة

بالذات

فيه اشارة الى ان عدم تميز ما من الصورة المنتزعة فيه اشكال عند محققيهم كما في شرح المقاصد وغيره

وتمثلها خ

عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا عنه

مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو
مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة
اصلا كادراك المعدومات كما في شرح المقاصد الثالثة رد ما ذهب
اليه بعضهم من كون علمه بها منطويا في علمه بذاته قائل في شرح العقائد
العضدية وما بينوا كيفية الانطواء الا بانه قالوا ان ذاته تع
علة للممكنات وعلمه تع بذاته على ما هي منطو على علمه بالممكنات عليه نخ
اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها
وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة له تع حيث
تع وحصول احد المتباينين لا ينطوي في الاخر ولو فرض بينهما خصوص
اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفي ان يقال ان
من جملة احواله كونه مغايرا لما هو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن للممكنات
علمه بذاته علمه بجميع ما سواه الرابعة رد ما ذهب اليه بعضهم من كون علمه
صور المجردة غير قائمة بشيء وهي المثل الافلاطونية فلم نتعرض لظهور بطلانه الافلاطونية
ولهذا احتمال قوله على مدركات الانواع الخامسة منع كون العلم نسبة
محضة كما ذهب اليه كثير من المتكلمين وتمسك بنفاة علمه بنفسه
من الدهرية ونفاة علمه مطلقا من قدماء الفلاسفة لعدم تحققها
خارجا بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة

الى الذات ممكنة والشيء ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير كاف في

تحقق هذه النسبة واليه اشار بقوله والعلم صفة في الازل السادسة

ان علمه يحيط بعلمه نفسه واليه اشار بقوله عالما بعلمه فلو يلزم التسلسل

في علمه بالجميع السابعة ان العلم وكذا سائر المشتقات ليس من الامور

الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل هو من العينية الثابتة

في الازل واليه اشار بقوله والعلم صفة في الازل فلا يرد النقض

بمثل الموجود والواجب على تقدير كون الوجود والوجوب اعتباريا كما مر

الثامنة ان العلم الواحد يتعدد تعلقاته بحسب متعلقاته دون ذاته

واليه اشار بافراد العلم وتكثر التعلقات بلا نهاية غير مستحيل كما تمسك معلوماته

به نفاة علمه تعالى بغيره وبالجميع لانها امور اعتبارية لا يستحيل التسلسل

فيها **فصل** في تحقيق صفة القدرة قال في الفقه الاكبر

والله يقدر على جميع الممكنات كما دل الاطلاق والتقييد بالممكنات

لما مر من كون القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة وهي لا تتعلق

بغير الممكنات ويشير اليه لا كقدرتنا الادية قدرته تعالى شاملة

للممكنات وغير متناهية يعني انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها وترك

ذلك عجز ونقص ولانه كثير من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان فذلك

يتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان والمقتضي للقادرية

المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك
به نفاة علمه بالجميع صح

هو الذات والمصحح للمقدورية وهو الامكان ولا انقطاع لها
بخلاف قدرة المخلوقات وفي كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا يفترق عن الموجب افتراقا
ظاهرا فان الموجب هو الذي يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيته و
وعدم الصدور ممكن لكن هو بحيث اذا لم يشأ لم يفعل وصدق
الشرطية لا يقتضي [غير] الطرفين فيتحقق صدق هذه وان امتنع عدم
المشية منه فالمبحوث عنه انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل ويصح — الفعل
منه الترك بالنظر الى نفس القدرة فلو ينافي ذلك وجوب مع انضمام
الارادة كما في شرح المقاصد فاشار الامام الى شمول قدرته تعالى
بجميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك وعدم انفكاكها عن
الذات والرد على المخالفين بقوله لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته
الشاملة لها والقدرة صفته في الازل اي صفة الحقيقة التي
لا تنفك عن ذات واجب الوجود وفيه اشارات **الاولى** ان القدرة بمعنى
صفة ازلية تؤثر وفق الارادة في احد طرفي المقدورات من الفعل
والترك في جميع الممكنات لا بمعنى القادرية التي هي من الاحوال و
ولا مختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة واليه اشار بالعموم
القدرة وثانيا كونها صفة ازلية **الثانية** انه تعالى قادر مختار يفعل
في وقت ويترك في اخرى بحسب ارادته لا موجب بالذات واليه اشار بقوله

لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته واختاره عامة المتكلمين واستدلوا
عليه بوجوه الاول انه ثبت صانع قديم يستند اليه الحوادث وفاقا
وكل من هذا شانه فهو قادر مختار يفعل في وقت بحسب ارادته ويترك
في اخر كذلك سوا كان استنادها بواسطة اولا لما ثبت من امتناع تعاقب
الحوادث وجزئيات الحركات الى ما لا نهاية له كما مر فلو يرد ان استنادها
اليه نوع بواسطة حركة متعاقبة معدة للحوادث في وقتها فاستنادها
اليه بالايجاب الثاني انه لو كان موجبا مع انه صانع لكان العالم لازما له
لانه اثر الموجب كذلك فحينئذ يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاع
الواجب لان ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن
ارتفاع الواجب نوع ممتنع فلو يكون العالم موجبا والايجاب لو ثبت
يكون علة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره اصلا اتفاقا
فيلزم المعلول فلو يرد ان اثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط
او وجود مانع الثالث ان الفلك بسيط على راي القائلين بالايجاب
فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقة واختصاص
الكواكب في بعض موضع منه دون الاخر لا يكون مستندا الى طبيعة
الفلك لبساطته فيكون مستندا الى صانع قادر مختار حكيم وكذا
اختلاف الاعضاء في الخلق وتخصيص كل جزء بعضو وبصورة دون اخرى
لا يمكن ان يستند الى غير المختار القادر كما في شرح التهذيب للفاضل اليزدي

الرابع

الرابع انه لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم
قدم العالم وان توقف وجوده يلزم اجتماع حوادث لا نهاية لها وهو
محال وان توقف على عدم فيلزم حوادث لا اول لها وهو باطل لان
جملة الحوادث الى الطوفان اذا طبقت بما مضى الى يومنا هذا فان لم الطرفان خ
يوجد في الثاني ما ليس بازائه شيء في الاول تساوى الزائد والناقص
وان وجد فقد انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بمتناه فيكون
متناهيا فلا يكون العالم صادرا بالايجاب كما في المصباح للبيضاوي

الثالثة الرد على الفلاسفة المنكرين لكونه تعالى قادرا مختارا
القائلين بانه تعالى موجب بالذات اي يجب ان يصدر عنه الفعل متمسكين
فيه بوجوه الاول ان تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم افتقر خ
يفتقر انسد باب اثبات الصانع الثاني ان تعلق القدرة والارادة
اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث الثالثة انه
الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع التخلف فيكون
موجبا لان ذلك معناه والا امتنع صدوره به الرابع ان نسبة
القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا
ونفيا محضا فكذا الوجود كما في المقاصد وهذه عمدة ادلتهم و
سيأتي اجوبتها في اشارة الامام الخامس انه لو كان عالما بكل المعلومات
وخلوه ما علم محال فمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضي
كونه موجبا وبانه لا بد العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماهية وهي تابع

للقدرة فلا يكون مانعا لها السادس انه لو كان مختارا فلا يخلو
من ان يكون الفعل اولى به من الترك اولا فان كان يكون حصوله
كمالا له فيكون في ذاته ناقصا مستكملا به وان لم يكن كان عبثا
وهو غير جائز على القادر الحكيم واجيب بان القاصد قد يقصد الى الشيء
لكونه اولى بالنسبة اليه بل في نفس الامر لضرورة احد الطرفين اذ
لا بد وان يفعل او يترك ولا يكون اختيار الاولى عين الحكمة والكمال
فحينئذ لو اريد بالاولوية المعنى الاول فلا نسلم انه لو لم يكن اولى لكان عبثا الاول
بل يكون اولى بالمعنى الثاني وان اريد الثاني فلا نسلم انه لو كان اولى لكان
مستكملا كما في الصحائف السابع ان مؤثرية الواجب ان كان لذاته او لصفة
قديمة دام المؤثرية الواجب كان لذاته او لصفة قديمة دام المؤثرية
بدوام واذا وجب المؤثرية بدوام كان موجبا لا مختارا وان كان لصفة
حادثة عاد الكلام في ان مؤثرية فيها اما لذاته او لصفة قديمة
او حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل والثاني باطل فتعين
الاول واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون المؤثرية لصفة قديمة وهي
الارادة ولا يلزم من قدم الارادة دوام المؤثرية اذ الارادة قد سبق على
التاثير الثامن ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله
وتركه اما حال وجود الاثر وحينئذ يجب وجوده فلا تمكن من الترك
واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل واجيب بانها حال
عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافي

العدم

لا نسلم انه بدونه فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى احد الطرفين لا بالنسبة اليه صح

العدم في الحال بل يجتمع معه كما في شرح التجريد **التاسع** انه
لو كان قادرا مختارا فاما ان يكون مخلوقه في الازل ممكنا او لا
ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا لجاز وقوعه
في الازل وذلك محال لان فعل القادر يمتنع ان يكون ازليا
واما الثاني فلانه لو لم يكن في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال يلزم انقلاب ممكنا
الشيء من الامتناع الى الامكان وهو محال **واجيب** بانه لا يلزم من
كونه ممكنا في الازل بحسب الذات وقوعه اما بالزمان لو لم يكن ذلك
جوازه
ممتنعا بالغير والامر كذلك لكونه فاعلا قادرا يتوقف ايجاده
على ارادته وتخصيصه بوقت وقوعه كما في شرح المقاصد واشار الى الثالث
المقاصد
على كون قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات لا مخصصة ببعضها كما مختصة
زعمه المعتزلة وقال في الفقه الابسط ويقال للقدري ان الله تعالى
شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بطريق المعارضة والالزام على وجه
الكلي الاقوى للالتزام ارأيت اي اخبرني فان العرب خرجت الكلمة
عن معناها بالكلية واستعملتها في ذلك كما قال ابو الحسين الاخفش كما في
في البحرانة لو شاء الله ان يخلق ويوجد الخلق من ذوي العقول كلهم
حال كونهم مطيعين ممتثلين للاوامر منتهين من نواهيه مثل طاعة
الملائكة حيث لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون هل كان
قادرا على ذلك فان قال لا كان قادرا عليه فقد نسبه الى العجز
والنقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفه بغير ما وصف به نفسه من كمال

قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص الجامع الكبير
تقديم الكلي لوجهين الاول ان الكليات اقرب الى الصريح العقل
فتقديمها في تصحيح الجزئيات الثاني ان تقديمها افيد
الاجمال اولا والتفصيل ثانيا فهو اوكد واحكم
واقوى وابين

قدرته وشمولها لجميع الممكنات لقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
حيث دل على الفوقية بالقهر والقدرة على جميع الممكنات والمبدعات
والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها وكونها مقهورة
تحت قهر الله مسخرة بتسخيره وقوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث
عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم حيث دل على كونه تعالى قادرا
على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة وهو نوع آخر من
الدلائل الدالة على كمال قدرته كما في التفسير الكبير وان قال
قادر على ايجاد الخلق كلهم مطيعين لله تعالى في الالزام في الوجه الجزئي
لكونه اظهر في الالزام وادفع لاحتمال تخصيص وتاويل في الكلام
ارأيت لو شاء الله اي تعلق مشيئته الازلية ان يكون ابليس بان يجعل في
في افعاله واختياره مطيعا في اوامره مثل جبريل في الطاعة بجميع ما امر
من الله تعالى مع تعلق علمه تعالى بعدم ايمانه كما قلتم اما كان الله على ذلك
قادرا صحيحا منه ذلك الفعل وتركه بمقدوريته وامكانه في نفسه
فان قال لا كان قادرا على ان يوجد كذلك فقد ترك قوله ورجع
اعترافه بقدرة الله على ايجاد الخالق كلهم مطيعين خوفا عن شناعة
الالزام ووصفه تعالى بغير صفة من كمال قدرته ونفاذ قهره وتسخير
ومشيته الية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاشار الى الرد على المعتزلة المخالفين
في شمول قدرته تعالى على ابلغ وجه واكده فمنهم عباد واتباعه القائلين
بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه واجيب بان مثل هذه
الاستحالة

كما فعل بقوم نوح ولوط
واصحاب الفيل او من تحت
ارجلكم كما خسف اغرق فرعون
وخسف بقارون قاضي
في سورة
الانعام

فعاد في الكفر بنسبة
العجز والنقص مح

الاستحالة لا لانتفاء المقدورية لكونه ممتنعا بالغير واليه اشار بقوله
لو شاء الله ان يكون ابليس مثل جبريل في الطاعة اما كان قادرا ومنهم
ابو القاسم الكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور
العبد حتى لو حرك الجوهر الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل
الحركتان متمسكين بان فعل العبد اما تواضع او عبث او سفه بخلاف
فعل الرب واجيب بمنع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية ولو سلم فالمقدور ودة
في نفسه حركات وسكنات تلحقه هذه العوائد والاعتبارات بحسب قصد
وداعية وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والظلم وسائر القبائح
متمسكين بانه لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدورها عنه واللازم
باطل لافضائه الى السفه ان كان مع العلم بقبحه والجهل ان لم يكن واجيب
بان القدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم الجبائية واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد متمسكين بانه لو صح مقدور
بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما
عند تعلق الارادة لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي
وامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد واجيب بانه انما يتم حلول القدرة

والدواعي لو لم يكن تعلق القدرة والارادة للاخر مانعا ولو سلم فيجوز
ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال كما في شرح المقاصد
والمواقف والى دفع ذلك اشارة المقايسة وفيه اشارات الاولى
ان القدرة صفة تتعلق وفق الارادة فهي تتبع للارادة لا العلم فقط
كما زعمه بعض المعتزلة كما في المواقف واليه اشار بترتيب القدرة على
المشية في قوله تعالى لو شاء الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان
قادرا الثانية انها تشمل المعدومات ومعنى القدرة على العدم انه ان شاء
لم يفعل او ان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم كما في المقاصد فيندفع
ما تمسك به الفلاسفة ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم
وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذا الوجود واليه اشار
بتعليق القدرة على اشتراط المشية في قوله المزبور الثالثة انه يجوز
ان يكون المرجح الذي يتوقف عليه القدرة تعلق الارادة لذاتها كما في
كما في المقاصد فيندفع ما تمسكوا به ان تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح
تسلسل والا انسد باب اثبات الصانع واليه اشار ايضا بقوله لو شاء
ان يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادرا الرابعة ان القدرة والارادة
يجوز ان يتعلقا في الازل بايجاد شي فيما لا يزال او بحدث تعلقهما
لذاتهما كما في المقاصد فيندفع ما تمسكوا به من لزوم قدم العالم على التقد

والتسلسل

والتسلسل في الحوادث على الثاني واليه اشار في الالتزام بقوله لو شاء
الله ان يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة لفعل كان قادرا
وفي السادس الاول بقوله هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا حيث
اشار الى جواز تعلق المشيئة والقدرة بخلقهم مطيعين فهو قبيل الخلق
في الازل وجواز تعلقهما ببعث العذاب فيما لا يزال اذ لو تعلقتا قبل
لوقع وسيأتي تحقيقه **الخامسة** ان استجماع جميع ما لابد منه
وان اوجب الاثر الا انه وجوب من القادر فلا ينافي الاختيار بل يحققه
بخلاف الوجوب من الموجب فانه لا يصح منه الترك كما في المقاصد
فيندفع ما تمسكوا به ان الفاعل ان استجمع جميع ما لابد منه وجب اثره لا متناع
التخلف فيكون موجبا لان ذلك معناه والا امتنع صدوره منه واليه
اشار بما ذكر حيث اشار الى ثبوت قدرته تعالى عليه وعدم وجود ذلك
الاثر لعدم تعلق مشيئته وتكوينه **فصل** في تحقيق صفة الارادة
قال في الفقه الابسط والله شاء بالمشيئة العامة والمشركة بقوله للخير
شاء للمؤمنين الايمان ولاهل الخير الخير الذي خلق فيهم ووفقهم للاختيار
وشاء للكافرين الكفر وللعاصين المعصية اللذين خلقهما فيهما عدلا
ومجازاة على سوء اختيارهما واذ اشار **الاولى** ان الارادة والمشيئة مترادفان
كما قال البيان واختاره عامة المتكلمين وخالف فيه الكرامية وفرقوا بينهما

بان المشية صفة واحدة ازلية لله تعالى والارادة حادثة في ذاته
متعددة على عدد المرادات يحدث كل ارادة منها قبل حدوث
المراد ويتعقبها المراد كما في الاعتماد وشرح المقاصد وهو باطل
عامة ومخالف للعرف واللغة الثانية ان معنى المشية واضح عند العقل
والى الارشاد بالسوق وصاق الامر المسلم المسبوق ان كل واحد منا يعلم
انه قبل ان يصدر منه فعل او ترك ظهر فيه حالة ميلانية تقتضي ترجيح
احدهما على الاخر والاختيار قريب منها وكانه مع اعتبار ملاحظة
الطرف الاخر دون المشية الثالثة الرد على من زعم من المعتزلة ان الارادة
هي الداعية لان العطشان المخير بين قدحين متساويين لابد له من ميل
الى احدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة
وبان الداعية سابقة على الارادة لانه اذا حصل علم او ظن بكون
الفعل نافعا في المصلحة حصل بعد ذلك ميل اليه كما في شرح المقاصد
والى الارشاد باطلاق قولهم بالمشية قال في المعدل اعلم ان الارادة
قد فسرت بالداعية اي اولوية في نفس الامر او في اعتقاد الفاعل وهذا
غير صحيح لاشتراط الارادة دون الداعية لان المختار قد يفعل
ما هو مساو او مرجوح في نفس الامر ما ليس باولى في اعتقاده كالهارب
والعطشان ولتحقق الميل انا لا نترك الحكم البديهي وهو ان الترجيح بلا مرجح

فسرت

انه لما ذكر المفتي الطوسي في الرد على المتكلمين منه

محال

محال بهذا المثال الذي لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم
العلم به لانا لا نثبت به الرجحان بلا مرجح بل نثبت به انه لا احتياج
للترجيح الى كونه اولى في اعتقاده والاولوية في نفس الامر لا اعتقاد بلا اعتقاد
الفاعل كيف تصير داعية الى الفعل الاختياري فان الفاعل قد يفعل
ما تركه اولى في نفس الامر فالمختار قد يفعل بالداعية وقد لا بل بنفس
الارادة او المحبة الرابعة انه تعالى شاء اي خصص الاشياء بالوقوع
في وقت بصفة الارادة والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح
بلا مرجح فانه ما شاء من غيرها من الصفات لا يصلح لذلك واليه اشار
بقوله ما شاء بالمشية وما يقال ارادة العلم بالمصلحة صالح لذلك
ممنوع اذ قد يكون المصلحة في الفعل او الترك متساوية كما في صورة القدحين
والرغيفين والطريقين وما يقال ان تعلق نسبة الارادة الى الضدين
والاوقات على السوية كالقدرة فهي لا تصلح ايضا لذلك والا يلزم
الايجاب وينتفي الاختيار فقد اجيب بانه شان المختار ترجيح احد المتساويين وجوب
وان تساوى نسبة تعلق ارادته ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح
نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه يترجح بمجرد وانها من غير ثبوت تعلق او انها ط
اخر هناك وقد يجاب بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرجح
على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الاخر للارادة ولا يتسلسل بل ينقطع ينقطع به

..الاعتبار

بانقطاع الاحتياج وتحقيقه ان لمشايخنا فيه طريقين احدهما
القول بقدم الارادة وبتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما
قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد
في زمان الوجود تعلق الارادة الازلية المعبر عنه بالاختيار
وهو امر حادث كما ذهب اليه الباقلاني وامام الحرمين في احد قوليه واختاره
صاحب التوضيح او نسبة عقلية معدومة متجددة الاعتبار كما
اختاره الجمهور ولا يلزم اختيار اخر ولا داعي اذ من شان المختار
ان يتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعي كما مر من الامثلة
ولئن لزم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثاني
لا متجدد في زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شان
طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلي ان يقتضي جواز صدوره
من غير تعليل بالداعي كما ان طبيعة الايجاب يقتضي فجادة الوجوب من غير
تعليل به واما تعين الوقت فاما اتفاقي لان طبيعة الاختيار
يستند عن جواز تعينه من غير تعليل واما لان التعلق الازلي عينه فعلى
الاول ليس موقوفا عليه وعلى الثاني ليس امرا موجودا كما في فصول البدايع
ورد بانه انما يصح في المختار بمعنى الذي ان شاء فعل وان لم يشا
لم يفعل دون ما نحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد والترك فانه

وقد يجاب باختيار الشق الثاني بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه م

تعلق

فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان لذاتها لم يتصور
تعلقها بالضد الاخر واجيب بان القادر هو الذي يصح منه
الايجاد والترك نظرا الى القدرة ولا ينافيه اللزوم بحسب
انضمام الارادة فحيثما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه تعالى
بها فيتبعه ارادة تركه وما يقال ان الفعل بعد تحقق المصلحة
وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا والا فلا بد
له من مرجح اخر وهكذا فيتسلسل فقد اجيب بانه ليس القادر عبارة
عن الذي يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل
فانه يجري مجرى الجمع بين الضدين بل القادر هو الذي يتصور
منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي
المختلفة وهذا المعنى يتحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا
ايجاب وقد يجاب باختيار الشق الثاني وهو ان الفعل مع ذلك
يكون راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا
الايجاب ورد بان رجحان احد الطرفين على الاخر لما كان
حال التساوي ممتنعا فعند رجحانه مرجوحا اولى بالامتناع
فيكون طرف الاخر واجبا لا راجحا اذ لا مخرج عن طرفي النقيض
وبان الطرف الاخر لا يكون حينئذ ممتنعا بل ممكنا فلنفرض مع ذلك

فلنفرض ح

(margin:) ارادة فعله وحيث ما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه صح

المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى فاختصاص
احد الوقتين بحصول احدهما والاخرى بالآخر ان لم يتوقف عليه
لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة
فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب او التسلسل قال الامام الرازي
هذا الكلام قاطع لا رجاء في رفعه واجيب بانه لو صح يلزم ان يكون
كل من الطرفين حال تساويهما واجبا او ممتنعا وهذا باطل قطعاً
لانه لم يجز ان يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره
من الاوقات فيترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه ويجوز ان
ينتهي الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه
سوى رجحان كل منهما في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج
بل على ايجادها فاذا وجدت تلك المصلحة في الامور الممكنة ايضا تكون
لها من مرجح اخرى وهكذا قيل كما في شرح النونية للخيالي **الخامس** الرد
من زعم ان الارادة ليست صفة زائدة وتفصيل المقام وايضاح المراد
ان جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريدا لكنهم
اختلفوا في معنى الارادة فجعلها بعضهم وجودية وبعضهم عدمية
وبعضهم مركبة منهما اما القائلون بوجوديتها فمنهم من قال انها عين الذات
وهو قول ضرار من المعتزلة ومنهم من جعلها صفة زائدة على العلم

على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف صح

وهو قول

وهو قول الماتريدية والاشعرية والجبائية والكرامية ومنهم
من قال انها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد
وهو قول ابي الحسين البصري من المعتزلة ومنهم من قال انها
في افعاله تعالى علمه بها وفي افعال الغير الامر بها وهو قول الكعبي
منهم واما القائلون بكونها عدمية قالوا انها كونه تعالى غير مغلوب
ولا مستكره وهو قول النجارية واما من جعلها مركبة قال انها علمه
تعالى بما يصدر منه مع عدم التضاد د منافيا له وهو قول الغدو[سبقه]
فعلم من ذلك ان الاتفاق ليس الا في اللفظ كما في الصحائف وغيره
ثم اختلف القائلون بكونها زائدة فقال اهل السنة انها قديمة وقالت
الكرامية انها حادثة قائمة بذات الله تعالى وقال ابو علي الجبائي
وابو هاشم عبد الجبار من المعتزلة انها حادثة موجودة لا في محل
وقول ضرار فاسد لما مر ان صفاته تعالى لا يجوز ان تكون عين ذاته
وكذا قول النجارية لان الجماد والنائم غير مغلوب ولا مستكره مع عدم
الارادة وكذا قول الكرامية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى
كما مر وكذا قول ابي علي ومن تبعه من المعتزلة لان قيام صفة الشي
بنفسها محال بالضرورة فثبت انها صفة وجودية ذات اضافة
قائمة به تعالى لانه متحد كما مر والفعل الاختياري لا يتحقق بغير الارادة
وزائدة على الذات لما مر وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

وكذا قوله في تفسيرها بالعلم لانها مرتبة على العلم فتكون غيره صح

وشاملة لجميع الكائنات غير شاملة لما لا يكون كما اشار اليه بقوله في
وامر المكلفين بالاسلام وكلفهم بان يختاروه ويصرفوا
استطاعتهم وقدرتهم اليه وشاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا
كفارا ضلالا من غير ان يجبرهم عليه فانه تعالى قدر بالمشية وشاء
بعلم شامل لما يختارون فمشيته تعالى متعلقة بذلك على حسب
ما يكون من اختياراتهم كما سيأتي بيانه وسبقت مشية الشاملة
لجميع الكائنات يعني ترجيح طرف من المقدورات وتخصيصه باحد الاوقات
امره وتكليفه لهم بالايمان لامكانه في نفسه وشرط استطاعتهم
له كما سيصرح به وفيه اشارة الى بيان شمول مشية الكائنات
واليه اشار بقوله شاء لهم قبل ان يخلقهم ان يكونوا كفارا لعدم الفاعل
وصرح به في قوله شاء للمؤمنين الايمان وشاء للكافرين الكفر
واستدل عليه بوجوه الاول انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق
الشيء بلا اكراه مريد له وشاء بالضرورة الثاني انه قد ثبت كون
جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع
وباوقاتها المخصوصة من مخصص فهو الارادة كما في المقاصد الثالث
ان المقدورات متساوية في المقدورية لاشتراكهما في علة المقدورية
وهي الامكان والمقتضي لكونه قادرا على المقدور ذاته ونسبة
ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سواء كما في الصحائف الرابع بيانه

عدم

عدم شمولها لما لا يكون واليه اشار بتخصيص المشية بكفر الكافر
اليها الكبي عليه دون ايمانهم وتخصيصهم كل فريق بما شاء لهم
فان نوع علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه ممتنع
الوقوع بالنظر اليه وان كان ممكنا في نفسه مقدورا للعبد بالنظر
اليه لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله نوع عالم بامتناع وقو عه
والعالم بامتناع الشيء لا يريد بالضرورة لانه نوع
لو اراد فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم العجز عن
تحقيق المراد كما في المقاصد الثالث ان المشية تتوقف على
العلم واليه اشار بقوله وشاء بعلم ولا امتناع في توقف صفة
على صفة اخرى نشات من الذات كالارادة تتوقف على العلم
والعلم على الحيوة كما في الصحائف الرابعة ان التقدير بمعنى
التخصيص فهو نتيجة الارادة كما في التعديل واليه اشار بقوله
قدر بالمشية وجوز في التعديل ايضا كونه نتيجة الحكمة
الخامسة بيان عدم الجبر في تعلق المشية والتقدير بكفرهم بكون
التقدير متوقفا على المشية وهي على العلم المتعلق بالمعلوم
الكائن على ما هو عليه فان العلم تابع للمعلوم في الماهية غايته
عدم وقوع خلافه وانتفاء اختيارهم له كما سيأتي بيانه واليه

اشار

بقوله وشاء بعلمه **السادسة** الرد على المعتزلة النافين
لشمولها الذاهبين الى انه تعالى مريد لجميع افعاله غير ارادته
الحادثة عند من اثبتها وفي افعال العباد يريد وقوع الواجب ويكره
تركه وفي الحرام بعكسه ويريد وقوع المندوب ولا يكره تركه
وفي المكروه بعكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق
بها ارادة ولا كراهة كما في شرح المواقف متمسكين فيه بوجوه الوجه الاول
انه تعالى لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف
ما يريده يعد سفها تعالى الله عن ذلك واشار الى الجواب بالمنع فيما
رواه ابو عبد الله الضميري وابو محمد الحارثي وعلاء الدين
عبد القادر القرشي وصارم الدين المصري في كتب المناقب انه
قال في رواية محمد والامر امران امر الكينونة بالامر النفسي المتعلق
بالاشياء المعلومة عند ارادة ايجادها كما اختاره بعض مشايخنا
اذا امر شيئا كان ووجد عقيب تعلقه بلا تعذر ولا تراخ والامر
الوحي وهو الامر التكليفي وهو ليس عن ارادته وليس ارادته ناشئة
عن امره ولا لازمه له فاشار الى منع استلزام الارادة ومنع ان الامر
بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر
منحصرا في الايقاع المامور به وهو ممنوع وسنبين ضعفه وبرها

اختاره فخر الاسلام البزدوي شمس الائمة السرخسي وهو مذهب [illegible] في امر التكوين منه

مبينة

مبني اشار اليه بقوله وتصديق ذلك اي برهانه المصدق
له قول ابراهيم لابنه اسماعيل علي الصحيح كما في شرح التحرير
وغيره اني اري في المنام بالقاء ملك في حال مشاهدة الروح
وعلمه امر الله تعالى علي الحقيقة كما دل قوله ما تؤمر اني اذبحك
اي اومر بذلك فانظر ماذا تري اي كيف رايتك في الامضاء او التوقف
وهو امتحان منه وتعرف لحاله في الطاعة والا فامضاء الامر
متحقق قال يا ابت افعل ما تؤمر اي ما امرت به فالمضارع للحال
علي معني الماضي مود به الان كما في التيسير او الاستمرار لتكرر
الرؤيا كما في البيضاوي ستجدني ان شاء الله صبري علي الذ
من الصابرين عليه ولم يقل صابرا من غير ان شاء الله ولو استلزم
الامر الارادة لما كان لذكر المشية موقع فان امر ابراهيم بذبح ابنه
يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه مرادا ايضا بدلالة الامر فلو
لتعليقه بالمشية والارادة وجه فكانه ذلك الذي راه وعلمه
امره تعالى والحال انه لم يكن من ارادته تعالى في ذلك الامر ذبحه ابنه
ولذا فداه بذبح عظيم قال الامام ابو المنصور الماتريدية فيه دلالة
علي انه ليس كل ما هو مامور به شاء الله ان يفعل وامره به حيث
اخبر انه سيجده من الصابرين ان شاء الله وقد كان ابراهيم

بح

فلو كان الامر بالذبح مستلزما لارادته من ابراهيم كان الصبر من ابنه صح

يبقي

من

مأمور ابذبح ولده فاذا امر هو بالذبح فقد امر الولد بان
يصبر عليه ثم اخبر انه سيصبر ان شاء الله فدل على ما ذكرنا
فهو حجة لنا على المعتزلة كما في التيسير والتفسير الكبير وفيه اشارة
الاولى ان الاستدلال المشهور بين المتكلمين بان الممتحن
لعبده هل يطيعه وكذا المعتذر عن ضربه بعصيانه قد يأمر
ولا يريد منه الفعل وكذا الملجا الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل
المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها ليس بذلك ولذا
عدل عنه اشارة الى ورود المنع عليه بما مر من ان الموجود فيه مجرد صيغة
الامر من غير تحقق حقيقته وما قيل عليه انه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل
وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بها اصلا
فهو كلام على السند مع ان العالم قال اذا علم ترتب الفائدة على صورة
الامر لا حاجة الى حقيقة الامر والطلب وانه لو لم يفهم من مخالفة
امره انه خالف ما هو يريده لم يعذر في ضربه اذ لا وجه له حين العمل
وفق ارادته الثانية حقيقة الرؤيا الصادقة مطلقا من الانبياء
وغيرهم من الافاضل وهو مذهب محققي اهل السنة صرح به في كتبه
الامام ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وامام الحرمين
والغزالي وفخر الدين الرازي صرح به في تفسير الكبير وغيره وصرح

في تفسير سورة الملائكة بانها بالقاء الملك خالف فيه المعتزلة
وبعض الاشاعرة متمسكين بفقدان شرائط الادراك
النوم وبكونه ضد الادراك فلا يجامعه واجيب بانها عادية
والرؤيا نوع ادراك للروح فجاز ان يحصل فيه بدونها وقد
دل على ثبوتها الايات والاحاديث المشهورة فانها رويت
عن ثلثة عشر صحابيا رواها العباس بن المطلب وابنه عبد الله و
وابن عبد المطلب وعلي وابن عمر وعبد الله ابن عمرو وابي مسعود وانس
وابو هريرة وابو الدرداء وابو قتادة وابو سعيد الخدري
وابو رزين العقيلي وحذيفة بن اسيد وعوف بن مالك رضي الله
عنهم اجمعين وروي عنهم باكثر من عشرين طريقا رواه احمد بن حنبل
ومسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن ابي شيبة وابن حبان رحمهم الله
عن ابن عباس والطبراني عن حذيفة ابن اسيد عنه عليه السلام انه قال
ايها الناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة يراها
المسلم او ترى له ورواه مالك واحمد والبخاري ومسلم والترمذي و
والنسائي وابن ماجه وابو عوانة وابن خزيمة رحمهم الله عن انس والبخاري عن ابي
هريرة والبيهقي عن ابي الدرداء والبخاري عن ابي سعيد الخدري
واحمد ومسلم عن ابن عمر وابي هريرة والبيهقي عن ابن عمرو بن العاص

وابي قتادة واحمد والترمذي وابن ماجه والطبراني والبيهقي
عن ابي رزين العقيلي وابن ماجه والطبراني عن عوف بن مالك
وابن عباس بروايتهم عن رسول الله عليه السلام الرؤيا الحسنة عن
عن الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ورواه
احمد وابن ماجه عن ابن عمر والطبراني عن ابن عباس والطبراني
عن ابن مسعود وابن ماجه وابن ابي شيبة عن ابي سعيد الخدري
بروايتهم عنه عليه السلام انه قال الرؤيا الصالحة جزء من سبعين
جزءا من النبوة ورواه الطبراني والحكيم الترمذي عن ابن عباس بن عبد
المطلب انه قال رؤيا المؤمن الصالح بشرى من الله تعالى وهي جزء من خمسين
جزءا من النبوة ولابن ماجه وروى ابن النجار عن ابن عمر انه قال الرؤيا
الصالحة جزء من خمسة وعشرين جزءا من النبوة والظاهر ان جزئيتها
من النبوة ليست على الحقيقة بل المراد ان الرؤيا الصالحة كالجزء من النبوة
في التبشير وحقيقة الاشارة كما كشف عنه قوله عليه السلام لم يبق من مبشرات
النبوة الا الرؤيا الصالحة فهو تشبيه بليغ بحذف اداته دال على ان
كيفية تشبيهها تختلف بحسب اختلاف حال الرائي قوة وضعفا
كما صرح به القاضي والطبراني ورد على ابن الاثير تخصيصه برؤيا النبي
والحمل على المدة التي اوحي فيها النبوة وهي نصف سنة لمنع الحادث

الاخر

الامر الثالثة ان المرؤيا نوعي مشاهدة للروح وقد يشاهد
الشيئ بحقيقة كما في التعديل والارشاد برؤية ابراهيم عليه السلام
ملكا يامره بحقيقة الذبح وانه لم يؤول بل باشره قال الامام ابو منصور
الماتريدية في الكتاب ويكون ان الرؤيا قد يخرج على عين ما راي وقد
يخرج على غيره فقد راي يوسف عليه السلام سجود الكواكب فخرجت
على الاخوة والسجود على عينه وهو كرؤية ابراهيم عليه السلام في المنام
ذبح الولد فخرج الولد على الكبش والذبح على عينه كما في التيسير وصر ع
في الكفاية والاعتماد بان الرائي هو الروح وان الرؤيا نوع مشاهدة
له فلا يختلف عنه بالنوم كالتيقظ وقال الامام الرازي في تفسير سورة
يوسف في قوله تعالى وعلمتني من تاويل الاحاديث ان القران والبرهان يدلان
على حقيقة التعبير اما القران فهو هذه الاية واما البرهان فهو انه قد ثبت انه
سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها الصعود الى عالم الافلاك
ومطالعة اللوح المحفوظ والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير أشتغالها خ
البدن ففي وقت النوم يقل هذا الشاغل فيقوى على هذه المطالعة
فان وقعت الروح على حالة من الاحوال تركب اثار المخصوصة مناسبة
لذلك الادراكات العقلية فهذا كلام مجمل وتفصيله مذكورة
في العلوم العقلية والشرعية مؤكدة له عن النبي عليه السلام انه قال

الرؤيا ثلثة رؤيا يحدث به الرجل نفسه ورؤيا يحدث به الشيطان
ورؤيا حق وهذا القسم صحيح في العلوم العقلية وقال عليه السلام
رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزء من النبوة واما قول الجمهور
انّ النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات فانه حال يعرض للحيوان
من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث
يقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا كما صرحوا به فالمراد انه لا يثبت
فيه علم بشيء ولا حكم للغفلة التامة فينا دون الانبياء ولذا للعقلاء
قالوا يثبت النبوة لبعضهم بالوحي في المنام ايضا ولما ورد عليهم
الرؤيا قالوا انه خيال باطل اي لا تحقق لما يرى فيه من المثال بل هو خيال
بلا حقيقة له في الخارج فالذي يرى غير المتمثل كالعلم والاسلام متمثلا المتمثلة
فلا يثبت به الحكم والعلم بشيء لكنه لا ينافي كونها امارة لبعض الاشياء
المراد م كما نطق به الكتاب والسنة ولذا يحتاج الى التعبير ولعله تمامه في المواقف
ان الرؤيا خيال باطل والا فظاهره مخالف للنصوص مشكل وفي
التهذيب مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها الحاكمة بها وعليها
ولها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار
بالباصرة وانها آلته وما يمتنع ان يشبه في المجرد كثيرا ما يتخيل والقول
بانها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلة يدفع النزاع الا انه يقتضي

يقتضي

يقتضي

ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات والشرعية بخلافه
الوجه الثاني انه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فاعله والآتي
به موافقة المراد فيكون طاعة مثابا به وانه باطل بالضرورة الله صح
الدينية كما في المواقف واشار الى جوابه بالمنع فيما قال في الفقه
الابسط ومن عمل بمشيئة الله وطاعته وبما امره من الطاعات فقد عمل
برضاه وعدله ومن عمل بمشيئة الله وبغير امره من المعاصي فلم يعمل
برضاه لكن عمل معصية ومعصيته غير رضاه فاشار الى منع كون الآتي
بالمراد مطلقا طاعة مستند زيادة الطاعة موافقة الامر والا مر
غير الارادة كما مر والطاعة تدور مع الامر علمت الارادة او لم تعلم واليه
اشار بعطف ما امر به على الطاعة على طريق التفسير فادة الفعل
لو وقع على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولذا يقال عرفا صح
فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وبينه بقوله ويعذب العباد الله م
العاصين الذين تعلق مشيئة الله تعالى بتعذيبهم على ما لا يرضى عن المعاصي
لانهم يعذبهم على الكفر حتما كما ثبت عقلا ونقلا والمعاصي معلقا
بمشيئته فيعذب من شاء تحقيقا للوعيد والعدل ويغفر لمن يشاء
تحقيقا للعفو والفضل كما ثبت نقلا ولا يرضى بارتكاب ذلك من الكفر
والمعاصي ولكن يرضى ان يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة التي

التي امروا بها ومخالفتهم لامره تعالى واخذهم بالمعصية التي نهوا عنها
ومخالفتهم لنهيه تعالى بصرفهم الاستطاعة والقدرة الى المعصية
ويعذبهم على ما يشاء اي يخصص لهم لانه تعذيبهم على الكفر والمعاصي
ويشاء لهم اي خصصها وقدرها عليهم بعلمه في الازل بانهم يختارونها ها
فيما لا يزال وفيه اشارة الاولى ان الارادة لا تستلزم الرضاء
وكذا المحبة واليه اشار بقوله ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما امر به فليس بعمل
برضاه فانه ترك الاعتراض عن الشيء للارادة ووقوعه والمحبة تستلزمه
والارادة اعم كما اختاره عامة اهل السنة ودل عليه النصوص القرآنية
وخالف فيه بعض الاشاعرة ونسب الى الاشعري ايضا قال امام الحرمين
في الارشاد ان من حقق لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى
الارادة وكذلك الرضاء فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا
عليه وقال الامام الآمدي في الابكار ذهب الجمهور منا الى ان المحبة
والرضى والارادة بمعنى واحد واجابوا عن قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر بجوابين احدهما انه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه وثانيهما
ان المراد بالعباد من وفق للايمان كما اشير اليه بالاضافة وهو خلاف
النصوص قال تعالى والله لا يحب الفساد وقال انه لا يحب المعتدين وان كان
لا يلزمهم ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي

ولو فرض

ولو فرض متعلقه محبوبا كما في المسايرة الثانية ان مقارنة الارادة
له في بعض الصور اتفاقي واليه اشار بقوله ومن عمل بمشية الله وطاعته
وبما امره به فقد عمل برضاه قال الامام ابن الهمام قد يتعلق الارادة
بالمحبوب المطلق وجوده فيقارن الارادة المحبة في متعلقها اتفاقا
لا لزوما نفي هذا وللغلبة ظن اللزوم وهو بعيد عن التأمل فكثير
ما يجد الانسان من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما ولو فرض ان ذلك
المصلحة احبها كارادة الكي تداويا لم يخرجه عن كونه مكروها في نفسه
وكذا لا يريد وجود محبته وهو وان كان لضرر يلزم وجوده
لا يخرجه عن كونه محبوبا في نفسه ولما يستلزم الارادة الاطلاق
في وجود ما يكره يكرهه الثالثة انه تعالى اطلق واجرى وجود ما يكرهه
في ملكه وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف باذن منه وهما الثواب
بالفعل والعقاب بالترك كما في المسايرة واليه اشار بقوله لانه يعذبهم
على الكفر والمعاصي وشاءها لهم الوجه الثالث انه لا يرضى لعباده الكفر
بالنص والرضا وهو الارادة الوجه الرابع انه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فيكون الرضا بالكفر واجبا واللازم
باطل فان الرضا بالكفر كفر اجماعا كما في شرح المواقف واشار الى
جوابها بالمنع في قوله فيه ويعذب الكفار على ما يرضى ان يخلق فيهم من الكفر
الذي اختاره لانه يعذبهم على الكفر لاختيارهم اياه وصرفهم القدرة

اليه ورضي ان يخلق الكفر فيهم مجازاة علي سوء اختيارهم اذ لولا رضاه
بخلقه لما خلقه لانه غالب علي امره والرضاء بنفس الخلق لا يستلزم
الرضاء بالمخلوق نفسه ولا ترك الاعتراض فانه يريد الكفر لكنه
ويعترض عليه ويؤاخذ به ولذا قال ولم يرض الكفر بعينه واستدل عليه
بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله قال تعالي ولا يرضى لعباده الكفر
اي لا يرضى ان يفعل العباد الكفر ويختاروه فانه قبيح في نفسه ولذا
يعترض ويؤاخذ به الثاني ما اشار اليه بقوله يشاء لهم الكفر لاختيارهم
ولا يرضى به اما مشيته لخلق القبيح فلانه خلق ابليس وكذلك الخمر
والخنزير فرضي واستحمد ان يخلقهن لان خلق القبيح ليس بقبيح بل فيه
من الحكم ما لا يحيط به الا هو واما عدم رضاه واستحماده لنفسه فلما بينه
بقوله ولم يرض ولم يستحمد انفسهن لانه لو رضي واستحمد الخمر بعينه
لكان من شربها فقد شرب ما رضي الله وما لزم عليه الحد وكذا كل ما فيه
ارتكاب ما وسوس به ابليس ولكنه لا يرضى ولا يستحمد الخمر ولا الكفر ولا
ابليس ولا افعاله ولذا يستحق ان يعاقب من ارتكب ذلك في الاخرة
او الدنيا والاخرة فاشار الي منع كون الرضي هو الارادة ومنع لزوم
الرضا بالكفر لكونه مراد الله مستند بتوجه الذم والعقاب علي ما يشاء
لهم من الكفر لاختيارهم اياه وبانه الذم والانكار المتوجه نحو
الكفر وسائر الافعال القبيحة انما هو بالنظر الي المحلية لا بالنظر

الي الحالية

الى الحالية واليه اشار بقوله ورضي ان يخلق الكفر بعينه وكذا الحال

في رضاء العباد ولوجوبه فيما رضي الله به وعدمه فيما لم يرض به

فان الكفر ونحوه نسبة الايجاد الى الخالق باعتبار ايجاده اياه

ونسبة الاكتساب الى العباد باعتبار محليتهم له واتصافهم به وانكاره

باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء انما هو باعتبار

النسبة الاولى وكونه خلق الله دون النسبة الثانية والفرق بينهما ظاهر

اذ لا يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب

الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر فلو لزم لوجب الرضاء

بموت الانبياء وهو باطل بالاجماع كما في شرح المواقف وفيه اشارة

الاولى ان الواجب رضاء العبد بفعل الله بل بتعلق صفته ايضا كما في

الحواشي الخيالية واليه اشار بقوله فرضي ان يخلقه حتى اذ يجب الرضاء بما رضي

به الثانية ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق

للقضاء لا من حيث ذاته ولا من سائر الجهات واليه اشار بقوله ولم

يرض نفسه حتى حيث عدم الرضاء بمعنى الاعتماد بانفسه من المسلم لعدم

بالمعنى الامر في الجملة الثالثة ان الكفر مقضي لا قضاء ووجوب الرضاء

انما هو بالقضاء دون المقضي والمقضي ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء

بالكفر وكيف وان القضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد

نفسه فقولهم ان الرضاء بالقضاء

واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء صح

كما في الحواشي العصامية واليه اشار بقوله ورضي ان يخلق الكفر و
ولم يرض الكفر بعينه **الرابعة** ان الرضا باعتبار النسبة الثانية
انما يكون كفرا لو كان مع استحسانه اما مع استقباحه كالرضا بكفر العدو قصدا
الى تخليد عذابه فلا كما قال الله حكاية عن موسى عليه السلام واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم كما في شرح المقاصد
واليه اشار بقوله ولا يرضى الخمر ولا الكفر ولا ابليس ولا
افعاله اذ يجب عدم الرضاء والاستحسان لما لم يرض به ولم يستحسنه
الوجه الخامس انه لو اراد الله الكفر وخلق فمراد الله ممتنع عندكم
كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لكونه ممتنع الصدور عنه
ح كما في المواقف واشار الى جوابه بالمنع بقوله وامر الحق بشيء ممكن
في نفسه مقدور للعبد بالنظر الى امكانه كما امر بالاسلام جميع
الانام ولم يشأ خلقه في كل من كلف به بل فيمن وفقه لاختياره
وشاء شيئا ولم يأمر به خلقه وبين الامرين بقوله امر الكافر بالاسلام
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بالنظر الى امكانه ولم يشأ له
والايمان لما تخلف الكافر عن الاسلام وشاء الكفر للكافر لما علم في
في الازل من سوء اختيار الكافر فيما لا يزال ولم يأمر به لانه تعالى
حكيم لا يأمر به الا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة ورضي الله شيئا

تخلف

ولم يأمر به

ولم يأمر به ولم يوجبه على عباده كالعبادات النافلة وما اراد الله بشيء

ولم يرض به لان كل شيء امر به فقد رضي به فاشار الى منع لزوم

التكليف بما لا يطاق في تكليف الكافر بالايمان بناء على امتناع

خلوف المراد مستندا بان المأمور بالايمان للكافر امر بما هو ممكن في

نفسه متعلق لقدرته الكاسبة عادة واليه اشار بقوله ولم يشاء

خلقه وقوله امر الكافر بالاسلام في ولم يشأه له فليس المستحيل مظنة الخلق

والمشية ليفيد نفيه وليس بامر بما لا يكون متعلق لقدرته اما

لاستحالته في نفسه او لاستحالة صدوره عن الانسان في العادة

وعدم وقوع الايمان فيه بناء على امتناع خلوف المراد لا يخرجه عن الامكان

في نفسه وكونه مقدورا له لذلك لان الارادة تابعة للعلم كما

فهم من قوله وشاء بعلم والعلم تابع للمعلوم الاختيارية في الملهمة

فلا يؤدي تعلق الارادة بخلوف الى استحالته بل الى عدم وقوعه

اشارة الاولى ان تعلق الارادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث

يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل الارادة تعلق الارادة في شيء

من ذلك واليه اشار بقوله وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به قال في المشارق

انه نوع كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كالكفر فلم

يبطل ذلك معنى التكليف ولم يكن ظلما اتفاقا لعدم تاثير العلم في

اشار اليه

في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في ايمانه
وان كان لا يقع الا معلومه تبعه فكذلك التكليف بما تعلقت
الارادة بخلافه اذ كانت لا اثر لها في الايجاد كالعلم فان المتكلمين
يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين
فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا كما في مبحث
الارادة من شرح المواقف واصحابنا يقولون ان التاثير بالايجاد
ليس الا من التكوين كما في التعديل وغيره الثانية ان الارادة
صفة شانها تخصيص وجود القدرة بخصوص وقت وجوده
دون غيره ليس الا والى هذا يشير بقوله لم يشا شيئا ولم يرده وخلقه الخ
الخ ولا يدخل في هذا المفهوم ولا تاثير في الايجاد بل تاثيره
في التخصيص لا علم وقوعه فالتاثير في الايجاد خاصية التكوين بعد
القدرة كما ظن لا ان تعلقهما على وجه الصحة دون الايجاد الا ان
التكوين تابع لوفق الارادة اعني في الوقت الذي تعلقت الارادة
بانه اذا وجد عن مؤثره كان فيه الثالثة ان المشية تتعلق بالاشياء
على ما تعلق به العلم كما قرر والى هذا يشير بقوله ام الحاق بالدوام ولم يشا له
فيهما يتعلقان بالاشياء بانها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد
باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والارادة مؤثرة عن تكوين الله تع

لما بينه

لما ثبت فإن للمكلف اختيارا وعزما يصممه موجد الله سبحانه
عنده تحت قدرة حادثة للمكلف ما صمم عليه واختاره لا جبر عليه
كما في التعديل وشرح الصحائف **الوجه السادس** أن العقاب على ما أراده
ظلم **الوجه السابع** أن إرادة القبيح قبيحة والله منزه عن الظلم والقبائح كما في شرح
المقاصد وأشار إلى جوابهما بالمنع فيما رواه المذكور وهو من الأئمة أنه
قال في رواية محمد ولا يستطيع أحد أن يجري في ملك الله ويصدر منه
الأفعال ما لم يقض ولم يتعلق به إرادته فلو يقع في ملك الله إلا ما تعلق
به القضاء والإرادة في الأزل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما
لا يزال وإذا أراد من عبده أنه يكفر مجازاة على سوء اختياره لا يقال
أساء وظلم نوع تشنيع على الإساءة والظلم أي وضع الشيء في غير موضعه
لمنافاته الحكمة واستدل على تنزيهه تعالى عنهما بقوله
لأنه أي ذلك الظلم والإساءة إنما يقال ويثبت لما خالف ما أمره الله
فإنه من خالفه سمي ظالما لنفسه بتعريضه العذاب ووضعه
ما خلق في غير ما خلق له والله منزه عن وضع شيء في غير موضعه اللائق به
وأشار إليه بقوله وقد عرف عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتمكين
من الاستدلال ما طلب منهم من الإيمان به ومكنهم لاختياره وخلق
فيهم القدرة الصالحة له ولضده فأشار إلى منع كون العقاب

علي ما اراه ظلما ومنع كون ارادة القبيح قبيحة مستندا بانه تصرف

في ملكه بنوع بالحكمة والعدل مجازات على سوء الاختيار فيمن صرف الى

المعصية بعد ما تفضل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية

فكان ذلك مقتضى الحكمة وفيه تنبيهات **الاولى** ان القضاء هنا بمعنى

الارادة المتعلقة بالاشياء كما في الحواشي العصامية وغيرها واليه اشار

في ربط الدليل بقوله واذا اراد عبدا ان يكفر فلا يقال اساء وظلم

وسيصرح بان له معنيين اخريين هما الامر والخلق **الثانية** ان

ما قضاه الله وشاءه كان وما لم يشأ لم يكن كما هو المروي عنه عليه السلام

وانعقد الاجماع على اطلاقه واليه اشار بقوله لا يستطيع احد ان

يجري في ملك الله ما لم يقض اي لم يتعلق به مشيئته والاول دليل الثاني

لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله ولم يقضه

والثاني دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد

شاءه الله وقضاه كما في شرح المقاصد **الثالثة** ان الظلم المنفي

عنه تعالى بمعنى وضع الشيء في غير موضعه بالنسبة الى حكمته واليه اشار

هنا بنفيه وتعليله بقوله وقد عرف عباده ما طلب منهم فلم يقصهم

التمكين من المعرفة والقدرة الكلية واما اراد الكفر وخصصه لمن اختاره

مجازات على سوء اختياره فكان في موضعه ومقتضى حكمته وصرح في فصل

نفي

نفي زيادة الايمان ونقصانه بانه انما يكون الظلم بنقص حقهم
الذي ثبت لهم بمقتضى وعده من فضله فهو منزه عنه لكونه مخالفا
للحكمة وفيه خلاف للاشاعرة والمعتزلة كما سيأتي بيانه وقد جرى فيه
مناظرة بين القاضي عبد الجبار الهمداني والاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني فقال عبد الجبار معرضا سبحان من تنزه عن الفحشاء
فهم الاستاذ انه يريد من ظلمها وانها كلمة حق اريد بها باطل فقال
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فقال عبد الجبار افيريد الاستاذ
ربنا ان يعصى فقال افيعصى ربنا قهرا فقال عبد الجبار افرأيت
ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ
ان منعك ما لك فقد اساء وان منعك ما له فيختص برحمته من
يشاء فسكت عبد الجبار كما في التقرير شرح عقيدة ابن ابي زيد وسيأتي
تحقيقه **فصل** في تحقيق صفة الكلام قال في الفقه الاكبر
ويتكلم اي يستمر كلامه كما دل الصفة على الاستمرار وافاده المقام
وسيصرح به لا ككلامنا وفيه اشارة الى كونه نوعا متكلما مما علم بالضرورة ككلامنا ودة
الدينية والاشارة بالتوقف الثابت من الضروريات وذلك
لاجماع الانبياء على كونه تعالى متكلما وتواتر نقل ذلك ولا يتوقف ثبوت
النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء
متكلما

لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى في تبليغ احكامه وبصدقهم بخلق المعجزة حال تحديهم
بهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة
الكلام بقولهم كما في شرح العقايد العضدية وغيره وبين مخالفة
كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله نحن نتكلم في كلامنا الحسي
بالالات من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة والحروف
المترتبة في الوجود والالفاظ المتعاقبة والله تعالى متكلم بما ذكره الله
في الازل بلا آلة لتنزه ذاته عن العضو والاحتياج الى الالات فثبت
له تعالى بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها ولا حرف لتنزهه عن الصوت وكيفية
القائمة بالهواء الحدوثها فلو تاء لف كلامه من الحروف لزم الحادث وضرورة
توقف الحروف المقطعات على المترتبات المتعاقبات وفيه اشارات الاولى
ان كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقين والبه اشار بقوله يتكلم لا
ككلامنا الثانية ان المعنى القايم بالنفس المستمر الذي لا يتغير باختلاف
الالسنة المغايرة للعلم والارادة والبه اشار بقوله متكلم بلا آلة
ولا حرف فانه الله تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع
ارادته لما يخالف علمه كما في المصباح للبيضاوي واختاره جمهور الماتريدية
والاشعري وقد ذكروا في الفرق وجوها الاول ان المعنى النفسي
الذي

الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه والذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده
بعصيانه بامره بما لا يريده كما في المواقف وغيره ويرد عليه انه مع
كونه وجدانيا وقياسا للغائب على الشاهد ليس فيه الا تجويز الخبر لفظه
من غير تحقق حقيقته وانه لو يغم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده
لا يعتذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته
الثاني ان الكلام النفسي الذي لا بد وان يكون مع قصد الخطاب اما مع
النفسي او مع الفعل دون العلم فانه لا يكون فيه قصد الخطاب
ولو كان لصاحبه كلاما كما في الصحائف الثالث الفرق بقيام المعنى
بالذات بشرط ارادة تركيب عبارة تدل عليها كما في التعديل ويرد
عليهما انه يرجع الى العلم مع ارادة الخطاب والتركيب ولا يكون صفة
مستقلة كما هو المذهب الثالث الرد على المعتزلة القائلين بان كلامه
تعالى خلقه في جسم من اللوح المحفوظ او جبريل او الرسول من الكلام
اللفظي المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات النافين للكلام النفسي
الرابعة الرد على الحشوية القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو قديم
مع ترتب الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى الخامسة الرد على الكرامية

القائلين بان الكلام هو اللفظي وهو حادث قائم بذاته تعالى وثانيا
المراد انه في المقام قياسين متعارضي النتيجة وهو كلام الله مؤلف
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام
الله حادث فاضطر طوائف المتكلمين الى القدح في احد القياسين لضرورة
امتناع حقيقة النقيضين لان المراد بالكلام في الصغريين كلام
الله بمتكلمه والمنافاة ليست منتفية بين النتيجتين كما لا يخفى فمنع
كل طائفة بعض المقدمات اما اهل السنة من الماتريدية والاشعرية
فمنعوا صغرى القياس الثاني وهي ان كلام الله مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود واثبتوا الكلام النفسي لكنهم اختلفوا في تعيينه ففي مختصر
المنتهى في مبحث الادلة الشرعية وفصول البدايع في اوايله والتحرير
في الباب الثاني ان النسبة المعلومة بين المفردين القائمة بالمتكلم و
التحقيق فيه ما في التعديل انا اذا تكلمنا فهناك حروف واصوات ومعنى
وضعت له ويسمى كلام النفسي كالطلب وايقاع النسبة الخبرية وذا لنا
ايضا معان الطلب من الله تعالى الى الخبر لوصول الثواب والعقاب فمعنى
الامر الايجابي انه فعل يصل اليه الثواب وان ترك يصل اليه العقاب ومعنى
النهي التحريمي انه ان فعل يصل اليه العقاب وكلام النفس غير العلم الا في الاخبارات
فظاهر واما الاخبارات فلان المخبر له ايقاع النسبة غير ادراكها وعنه

يندفع

وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم صح

في شرح الجديدة الدوانية للمعلومة
خواجه زاده جمال الدين اختلف عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون من هذه الالفاظ والعبارات المعنى بالتخيل والمختصة بالاستعادة فيكون الكلام علم هذا معنى وكيت مرتبا فلو تكون تركبت الالفاظ والعبارات وترتبها واخرى يريدون صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته به نوع مثل صفة القدرة واثبا بحتلف وبتعدد تعلقاته وتقرير الدلائل والاجوبة بين المتخاصمين يميل تارة الى الاول واخرى الى الثاني منه

شرح النونية للفاضل طه فتح الجليل في

يرجع صح

انه صح

فلو

يندفع ما في الشرح العلاوي للتجريد في مبحث الكيفيات ان الاشاعرة
يقولون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم
ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك بل يعلم صح
فيه وان معنى الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل
بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب النفسي صح
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به
ليظهر عذره عند لومه واعترض عليه بان الموجود في تينك الصورتين نهي
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل الموجود صح
ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي في النهي هو غير كراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة
النهي بل صيغة فقط وان المعنى النفسي الذي هو يدعون القيام
بنفس المتكلم ومغايرة العلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو الادراك
مدلول الخبر اعني الذهني مطلقا وقال اكثر المتقدمين منهم
هو المعاني المدلولة والعبارات من غير اصوات ومن غير ترتيب في الوجود
فان ذلك انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة على التلفظ
دفعة غير داخلة في حقيقة الكلام وان دلائل الحدوث محمولة على

حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود دون حقيقة
الكلام جمعا بين الادلة قال في فصول البدايع في كون الادلة راجعة | بيان
الي الكلام النفسي قيل انه ترجع الي كلام الله القديم القايم بذاته
تعالى اي الحكم الازلي وهو مدلول الكلام اللفظي ان لم تكن الحروف
قديمة كما اختاره المتاخرون واللفظي الحاصل في النفس ان كانت
كما عليه المتقدمين قولا بان الضروري حدوث التلفظ لا اللفظ
واختاره جمهور الحنابلة ولصاحب المواقف كلام في بيان ذلك الكلام
في مقالة مفردة محصلة ان لفظ المعني يطلق تارة علي مدلول
اللفظ واخري علي الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعني النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمي كلاما مجازا لدلالتها علي ما هو كلام
حقيقة حتي صرحوا بان الالفاظ حادثة علي مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه
حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام
الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الي غير ذلك
مما لا يخفي علي المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ

علي

على انه اذا اريد به المعنى الثاني فيكون المعنى الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروّ بالالسنة محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا
المعنى الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه
بعد التأمل تعرف حقيقته قال السيد هذا المحمل لكلام محمل في
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شك في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة
وقال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعي
الفاضل مصلح الدين الكستلي في حواشي النسفية وتبعه العلامة ابن الكمال في شرح المقالات المعضلة تحريره منه
وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه
لا تكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية
المزية فضيلة مزية كل شيء تمامه جمعه مزايا الكلم اختيري
لا تتم بدونه بل معناه انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى
يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القران فانه لا
لا يمكنه ان يتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ عن بعض لعدم مساعدة الالات

للمتلفظ بجميع الحروف معاً بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى
فانه وجود جميعها هناك معاً لازم لذاته تعالى دائم بدوامه
فلا يلزم حدوث شيء منها ومما يحاكي ذلك محاكات بعيدة
وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التاليفية
العارضة لموادها ومركباتها محفوظ في نفسه مجتمعة الوجود
فيها ليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه
عن نفسه وحالهما مثل حال الحركة بمعنى المتوسط والحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته بالوجود العيني
وفي نفس الحافظ بالوجود الخيالي لا يضر اذ الغرض مجرد التصوير
والتفهيم لا اثبات مطابقة التمثيل فبطل ما يتوهم من انه اذا لم
يكن بينها ترتيب لا يبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وما ذكره — ملع نخ
صاحب المقاصد من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول
وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلاً فان اراد كيفية
قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد ان لا يجوز ذلك
عقلاً فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم
لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله في شرح
النسفية ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الى آخره مسلم لكن
لا يضر

لا يضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب
بين الاجزاء نفي ترتيب الوضعي والهيئة الناشئة وذلك
باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية ولأدلالة
وذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل
عليه ايضا بان القرآن كان اسما لخصوص الفاظ القديمة يلزم ان لا يكون
المنقول بين دفتي المصحف والمقروء بالسنة والمحفوظ
في الصدور ونفس القرآن بل مثاله وان جعل اسما لنوعه يلزم
صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول
بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا
بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بشقيه وقد اجيب عن ذلك
بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه وما يقرؤه وه
كل احد مثله لا عينه واختار صاحب المقاصد انه اسم له لا من حيث
تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله
وكذا الحكم في كل شعر او كتاب نسب الى مؤلف وما ذكر من انه يلزم صحة
نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح
سلب النوع من فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه
بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ
الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس زيد مسماه اعني ماهية الانسان نفسه
زيد

زيد ولما كان وجود جميع الكلمات على الوجه المذكورة لازما
لذاته تعالى دائما لدوامه لم يكن يجانس الصفات المخلوقات ولم
يكن النسخ فيها الا بمعنى عدم وجوب الامتثال بعد لولها فلو
بنا في قدم الملفوظ كما في حواشي الجديدة القرباغية وتحقيقه
ما في اوايل الكاشف شرح المحصول للعلامة الاصفهاني انه ليس
معنى النسخ رفع الكلام القديم بل انقطاع تعلقه بالمكلف و (الكلام)
القديم يتعلق بالقادر العاقل فاذا طرا العجز والجنون زال التعلق
فاذا عاد عاد التعلق او نقول انما يمتنع الكلام القديم اذا كان النسخ
عبارة عن رفع الحكم الثابت اما اذا كان (نسخ) عبارة عن بيان انتهاء الحكم
فلا امتناع والناسخ انما يجب تاخر وروده عن المنسوخ وذلك
يرجع الى اللفظ الدال المرتب وهو حادث واما تاخر ذاته فلا لانه
صفة قديمة (قائمة) بذاته (تعالى) يستحيل عليها التاخر واذا تحققت المرام
عرفت اندفاع كثير من اعتراضات المقام الاول وقيل انه مذهب الشيخ اي
في رواية انه كلام نفسي (واحد) وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احدهن
الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي
وانما يصح تطبيقه على المعاني المقابل للفظ بضرب من التكلف
والثاني ان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب
يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون (فيه)

سيالة

سيئاته موجودة يوجد لا يكون فيه سيئاته وهو سفسطة
من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب
وتعاقب بين اجزائها **والثالث** انه يؤدي الي ان يكون الفرق بين
ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس
الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم
بذاته تعالى واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدم
الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض
صفاته الحقيقية تعالى مجانسا لصفات المخلوقات **والرابع** انه لزوم
ما ذكره من المفاسد مع فائدة تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله
تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفير من اصلا وكيف وقد ذهب اكثر الاشاعرة
ما خلا العضد وهو فقيه وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين
كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي
انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف
يزعم ان الجمع الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين

انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة صح

حتي يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك **والخامس** ان الادلة علي

النسخ لا يمكن حملها علي التلفظ بل ترجع الي الملفوظ كيف و

بعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي

تلاوته كما في شرح العقايد العضدية والتحقيق فيما ذكره بعض

الاجلة من المتاخرين من ان المعاني المعلومة والكلمات التي ذكرها

ورتبها الله في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدا ا[نه تعالي]

تاليفها وترتيبها وهي مرجع ما قال ائمتنا ان كلامه النفسي

ما ذكره الله تعالي في الازل ومرجع ما قال بعض المحققين الاولي

في تعريفه ان الكلام النفسي هو الصورة العلمية للكلام اللفظي

اللفظي وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد فان الصورة العلمية

للكلام هي الكلام المترتب في العلم ومرجع ما قال بعضهم الموجود

المطرفين في النفس بنفسهما لا اتصافهما بالكلام المركب من الحرف فيه

وقيل لو الكل فهو مخصص يقتضي قيام الجزء اي المنسبة فان قيام كل من المنسبين

والمنسبة في النفس بل ايقاعها ايضا انما يتحقق بذلك وقد شاع

اطلاق الكلام عليه عند البلغاء قال ان الكلام لفي الفؤاد البيت و (علي الي اخر البيت)

وفي التنزيل ويقولون في انفسهم قال الامام ابو المعين في التبصرة

وحميد الدين البخاري في فوايد البدايات ان المتكلم بالكلام الظاهري

لابد

على قائله الاخطل
الا تعجبنك من اثير خطه حتى يكون
مع الكلام اصيلا ه لان الكلام لفي
الفؤاد وانما ه جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ه

لابد ان يدبره في نفسه اولا وذلك التدبير منه كلام
باطني وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عدم ذلك التدبير
فكلامه تعالى هي المعاني والكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدا تاليفها وترتيبها وتركيبها
كما ان كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا وهذه الصفة
قديمة وتلك القديمات الكلمات المترتبة في العلم ازلية ايضا ولا
يلزم ان يكون جميع الكلمات كذلك فانه ليس كلام الله الا ما رتبه
بنفسه من غير واسطة والترتيب العلمي لا يستلزم التعاقب
بينها حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي
وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي ولا يلزم عليه كون تلك
تلك الصفة هي القدرة ولا كون تلك الكلمات من جزئيات العلم
ولا اطلاق المتكلم بدون مبدئية اذ القدرة يتعلق بالممكنات
على وجه صحة الصدور والترك بخلاف تلك الصفة والكلمات
باعتبار ترتيبها في العلم الازلي بتلك الصفة غيرها باعتبار تعلق
العلم بها وكونها من جزئياته فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق
به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا وكذا كلامه تعالى وكونها
مترتبة في علمه تعالى بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث اذا وجدت

في الخارج لكان بعضها متقدمة على بعض كما ان الممكنات
المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك كما اشار اليه المحقق
الدواني ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات بقوله ح
كذلك كلامه واحد مشتمل على اقسام واما الحشوية من المحدثين
والحنابلة فمنعوا كبرى القياس الثاني وهي ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مترتبة وانها قديمة بذاته تعالى واما المعتزلة فمنعوا
صغرى القياس الاولى هي ان كلام الله صفة له وذهبوا الى ان
كلامه تعالى مؤلف من اصوات وحروف مترتبة وهو قائم بغيره وان معنى كونه
تعالى متكلما كونه موجدا لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ
او جبريل او النبي وغيرها كشجرة موسى وان الكلام النفسي
غير ثابتة لانه غير معقول واما الكرامية فمنعوا الكبرى القياس
الاول وذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة وقائمة بذاته تعالى ويلزم على ما هو ظاهر
كلام جمهور الاشاعرة كون الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى
شانه بل معانيها وعلى مذهب المتقدمين وظاهر ما اول بتلقا
عضد الدين كلام الاشعري كون الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قديمة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا المقصود

[illegible]

الالة

الادلة وهو يؤدي الى سفسطة ظاهرة وعلى مذهب المعتزلة

كون كلامه تع لفظا قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية كون كلامه

تع محلا للحوادث وعلى مذهب الحشوية الحنابلة قدم الحروف والاصوات

مع بداهة تعاقبها وتجددها ولا يلزم على الاخير شيء من ذلك

ولما ادية على جمهور الاشاعرة من المحذورات فان المتحدي به ح... يكون كلام الله تع وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى صح

يكون كانكار كون ما بين اوراق دبوان الحافظ كلام الحافظ كفرا

في حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تع الا

ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي كما في شرح العضدية واذا

تحقق ما لخصناه في المرام عرفت اندفاع وجوه اعتراضات في المقام

احدها انه اطلق المشتق بدون قيام مبدا الاشتقاق فان

الكلمة المؤلفة لم تقم به تع وان كان كلمة علمه بها قائما به الثاني ان المعتزلة

لم يتزاعموا في ادلة الاثبات باعتبار الوجود في علمه تع فلا يتاتى ذم عنهم بما ذكر

الثالث انها ترجع الى العلم او القدرة لئلا يزيد الصفات الرابع انه يستلزم

التمايز العلمي للاشياء المستلزم لعدم تناهيها بحسب العلم وما لم يكن

غيره بكلام الحشوية والكرامية لكونه في مقابلة الضرورة فيبقى النزاع

بين اهل السنة والمعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي

ونفيه وان القران هو النفسي والحسي المؤلف من الحروف المترتبة

صوت

علي

على ميرزاجان والقره باغي ومن تابعهما منه

والا فلا نزاع لاهل السنة في حدوث الكلام المرتب الحسي وكلهم
في قدم النفسي لو ثبت عندهم اشار الامام الى اثباته وقال في الفقه
الاكبر والوصية والقراءة اي المعنى القائم بذاته تع كما بينه قوله
كلام الله وصفته الازلية غير مخلوق اي غير موجود عن عدم تنزهًا
تع عن الحدوث الزماني وسبق العدم ووحيه بالقاء ما يدل عليه بواسطة
جبريل وتنزيله بتنزيل ما يدل عليه من الكلام الحسي بواسطة نزول
حامله على رسول الله المبتدئ نزوله بقوله اقرأ باسم ربك والمختتم
بقوله اليوم اكملت لكم دينكم او اية الربا كما عليه الجمهور ثم اشار الى تحقيق
المقام وتحرير محل الخصام وقال في الوصية والله الواجب الوجود
المتصف بصفات الكمال معبود له كمال العظمة واستحقاق العبادة لم يزل
ولا ينفك ذاته عما كان له من صفات الكمال للزوم النقصان للزوال
فكلامه الذي هو صفة لا ينفك عنه وانما يقرأ ويحفظ بالالة
واليه اشار بقوله وكلام الله القائم به تع مطلقًا مقروء محفوظ بدال
العربي المعجز في القرآن والعبري في التورية والزبور والسرياني
في الانجيل من غير مزايلة للمدلول الذي هو الصفة الحقيقية عنه تع
لان المزايلة تستلزم النقصان واشار الى بيان المعنى القائم به
الذي هو صفته بقوله وكلام الله قائم بذاته ومعناه اي ما يعني ويعبر

بر

وكذا القول يطلق عليهما ففي تنبيه
البيضاوي في قوله تع ومن الناس
من يقول امنا انه يقال بمعنى
القول وللمعنى المتصور
في النفس المعبر عنه
باللفظ
منه

صرح به النووي في شرح
مسلم والعسقلاني
في شرح البخاري
منه

به عنه مفهوم هذه الاشياء اي ما يفهم من الكلمات المقروّ والمحفوظ من المعني
المعلوم الذي ذكره الله تعالى في الازل كما يشير اليه دون المدلولات
والمعاني اللغوية من الجواهر والاعراض المحدثة وفيه اشارات الاولى
ان القران وكلام الله حقيقة في الكلام النفسي واليه اشار بقوله
القران كلام الله غير مخلوق اي المعني القائم به تعالى وهو ما ذكره الله في الازل
غير مخلوق الثانية انه ليس المراد به المدلولات اللغوية من الجواهر والا عراض
كنوح ورسالته وموسى ومقالته بل ما يفهم من العبارات من المعني المعلوم
لتلك المدلولات واليه اشار بقوله ومعناه مفهوم هذه الاشياء لا مدلو
بل مدلولها ففي الارشاد للامام الرستغفني والتبصرة للامام النسفي
ان جملة الجواب انه هذه العبارات مخلوقة وهي دلالة على المعاني اللغوية
والاشخاص واحوالها كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه وما تفوه
بر يوسف واخوته والقائهم اياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق
وهي ايضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها في الازل واخباره
عنها وذلك هو المعني بكلام وفي الاربعين للامام الرازي انه
ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى
امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات
صدق الانبياء والرسل وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا

اذا ثبت هذا فنقول هذا الامر والنهي والخبر اما ان يكون من باب
الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب الحقايق والمعاني فان كان
الاول فتلك الالفاظ والعبارات لابد ان يكون دالة على المعاني
والمدلولات فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى اما ان يكون
هو الارادة الاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا لهما لاجايز
ان يكون تلك المعاني هي الارادة والاعتقادات لانا قد بينا ان
الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات
فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الارادات والاعتقادات
فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير
للارادات وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قولنا الحمد لله و
وهو مغاير لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر
الحقيقي وهو المط **الثالثة** انه يطلق ايضا على الحسي الدال عليه فيكون
منقولا عرفا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا
كما انه استعمل بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون
عن تسميته مثله مشتركا نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعه
ومن هنا يتوهم انه مشترك كما في الحواشي الكستلية النسفية
واليه اشار بقوله ووصفه وتنزيله مع قوله قائم بذاته **الرابعة** انه تركه

مدرجا على حسب الوقايع واليه اشار بقوله وتنزيله لان الانزال
معرفا كما في المفردات فانه تعالى اظهر تركيبا مرتبا يدل عليه في اللوح
المحفوظ وهو موجود اثبت فيه صور الكائنات واحكامها ثم انزل
الى السماء الدنيا ثم نزل بروح الامين على محمد عليه السلام على
حسب الوقايع في ثلث وعشرين سنة ثم امر بوضع كل اية
عقيب ما قبلها كما في التعديل وغيره الخامسة انه اطلق عليه ايضا لا
بمجرد الدلالة لانه له اختصاصا اخر بالله تعالى وهو انه اوجده تركيبا
عربيا معجزا او انشاه بحروف واصوات انشاء على اسلوب غريب موجزا
في لسان جبريل ونزله بنزوله على رسوله كما في شرح المقاصد واليه اشار
بوحيه وتنزيله السادسة انه اسم له ايضا من حيث خصوص التاليف
لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري
نفسه لا مثله على ما هو الاصح كما في شرح المقاصد واليه اشار
بقوله وكلام تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزايلة عنه تعالى حيث
اطلق الكلام عليها بلا تعيين محله السابع الرد على المعتزلة و
والنجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذاته تعالى العلام
متمسكين فيه بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين الرسول ان
القران هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة عنه المفتتحة بالتحميد

والمختتمة بالاستعاذة المفروقة بالالسنة المحفوظ في القلوب
المنقول الينا بين دفتي المصحف تواترا وكل ذلك مستلزم
الحدوث بالضرورة **الوجه الثاني** انه ثبت بالنص والاجماع من خواص
في سورة تنزيل — في سورة الحج
القرآن كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وما يأتيهم
في سورة يوسف
من ذكر من الرحمن محدث وكونه عربيا لقوله انا جعلناه قرآنا عربيا
والعربية هي الالفاظ لاشتراك الملوك في المعنى وكونه مفصلا الى الآية
في سورة حم
والسور لقوله احكمت اياته ثم فصلت وكونه قابلا للنسخ منزلا على
النبي عليه السلام فان ذلك انما يصدق على هذا المؤلف الحادث
لامتناع ذلك على المعنى القائم بذاته تعالى كما قلتم كما في شرح المقاصد
واشار الى الجواب عنهما بقوله وهو صفة القائمة بذاته تعالى على التحقيق
غير ذاتي عنه لان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف
حادث يمتنع قيامه بذات الله وقد شاع عند اهل السنة اطلاق
اسم الكلام على القايم بالنفس الذي يجده كل من امر او نهى او اخبر
مغايرا للعلم والارادة فيعني هذا اذا ثالث وله وجودات اربعة
بحسب نفسه وبحسب آلة وجوده اول في الخارج وجودا حقيقيا واليه
بقوله صفة على التحقيق اذ التحقيق الحقيقة ووجود ثاني في الاذهان
ووجود في العبارة ووجود في الكتابة ووجود مجازيا فيها عند الجمهور
ثالث — رابع

كما في

كما في الحواشي النسفية لبعضنا الذي ولما كان الكتابة تدل
على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان اشار الى
الاول بقوله مكتوب اي مجموع باشكال الكتابة وصور الحروف
الدالة عليه آلة الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه في المصاحف
اي ما يجمع فيه الوحي المتلو وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القران وان اتحدا
صدقا فلا محذور واشار الى الثاني بقوله مقروء بالالسنة
اي بحروفه وكلماته المسموعة الملفوظة واشار الى الثالث بقوله
محفوظ اي بالالفاظ المخيلة في الصدور اي فيما يحل فيها من القوى
واشار اليه كون اطلاق القران وكلام الله على المكتوب المقروء المحفوظ
بطريق المجاز وكون الوجودات المذكورة مجازية بدون التحقق
والحلول بقوله غير حال فيها اي مع ذلك ليس حقيقة حالا في المصاحف
وفي الالسنة والصدور لاستحالة حلول الصفة الحقيقية فيها
والحروف والكلمات المتعاقبات والايات الحالة فيها دالة على القران ه
النفسي القايم به تعالى لحاجة العباد اليها في التبليغ وفهم الخطاب
فاشار الى الجواب بالمراد بان كلام الله تعالى المعنى القايم بذاته وانما
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه من غير حلول حقيقة فيها
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه حقيقة النار صوتا وحرفا بوصف القران بما هو من لوازم القديم
كون

كما في قولهم القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في
الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قراءة نصف القرآن
والمخيلة كما في قولنا حفظت القرآن والاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن وان اطلق القرآن وكلام الله تعالى
على هذا المؤلف الحادث بطريق المجاز اشتهر شهرة الحقائق عند
العامة والاشارة بقوله والحروف والكلمات والآيات لا كلام القرآن
وكذا اجرا صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا
المعنى من فلان وقرأته في كتاب فيوصف بصفات العباد من كونه
ذكرا عربيا منقسما الى السور والآيات قابلا للنسخ منزلا عليه السلام
وكل ذلك لا يدل وجه على نفي الكلام النفسي القائم به تعالى
كما في شرح المقاصد وغيره وفيه اشارة الاولى انه كتب في المصاحف
في زمان نزوله وبعده والاشارة بطريق المكتوب فانه كتب
وجمع ابتداء بحضرته عليه السلام فقد صح عن زيد بن ثابت كنا
عند رسول الله عليه السلام نؤلف القرآن في الرقاع اي يؤلفون
ما نزل من الآيات المفرقة ويجمعونها في سورها باشارته عليه السلام
قاله البيهقي وثمة قال الخطابي كتب القرآن كله في عهده عليه السلام
لكنه كان غير مجموع في موضع واحد ومرتب السور وثانيا بحضرة
ابي بكر لما راى عمر رضي الله عنهما جمعه في موضع واحد وفيه ورد

فقد كتب في اول الاسلام كما دل عليه حديث اسلام عمر رضي الله عنه ومس المصحف منه

ام اول

اشاره

مطلب اول من جمع كتاب الله ابو بكر

اول من جمعه اي بجمعه ووافقه ابو بكر فامر زيدا بجمعه
فجمعه في صحف كانت عند ابي بكر ثم عند عمر ثم عند بنته حفصة
ام المؤمنين رضي الله عنهم ومن ثم صح عن علي رضي الله عنه اول
من جمع كتاب الله ابو بكر وما روي عنه انه جمعه فهو حفظه في صدره
وثالثا بحضرة عثمان رضي الله عنه ورتبا له على السور كما في شرح
المشكاة للعلامة الهيثمي **الثانية** ان القرآن هو المعنى القائم بذاته (الهيثمي)
تعالى وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بنظم
الالفاظ المتركبة من الحروف واليه ذهب الامام الماتريدي والاشعري
كما في التسديد او هو الكلمات المترتبة في العلم الازلي كما ذهب اليه
بعضهم واليه اشار بقوله والكلمات اي المتعاقبات والايات دلالات
القرآن دون الكلمات بلا ترتيب اصلا فانها غير معقولة لقصدهم عن الدلالة
الثالثة كونه امرا واحدا كما في الاربعين والكفاية فانه لما كان علمه
تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا منقسما
على اقسام من الكتب والصحف وباللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات كما في الرسالة الحميدية للمحقق الكندوي واليه اشار
بتوجيه القرآن وجمع الدلالة وهي وحدة شخصية كما في الحواشي (بتوحيد ح)
الخيالية وذلك ظاهر على قول ابن سعيد واختاره الاشعري
في رواية وهو ان الكلام في الازل لا ينقسم الى الامر والنهي والخبر

والاستخبار والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
ووحدة جنسية على القول بانقسامه اليها في الازل واختاره صاحب
الصحائف ونسبه الى جمهور الاصحاب وصرح في شرح عبارات النسفي
معاد معلوم من ان القول بانه واحد او كثير لا يخالف اهل السنة
واما على قول جمهور المحققين من الماتريدية والاشعرية واختاره الآمدي
من كونه خبرا في الازل فقيل انه واحد نوعا ففي حواشي شرح المختصر
المحقق سيف الدين الابهري ان كلامه تعالى متحقق في نوع
واحد هو الخبر والاختلاف الى الاقسام بحسب اختلاف المسند لا
يختلف ماهية الخبر بل تشخصاته وانقسامه الى الماضي والمستقبل
ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما يعرض وقال العلامة الفناري
في فصول البدايع فيه تحقيق وتدقيق اما التحقيق فهو ان الكلام عند الشيخ
نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين القائمة بالنفس
المحتملة للتصديق والتكذيب وسائر الاقسام اضافة ينقسم
اليها لعارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك امر وعكسه نهي وبارادة الاستعلام استخبار
والاجابة نداء ولغير هذه الاربعة خص باسم الخبر ومنه الوعد والوعيد
كما ينقسم الى اصناف الماضي والحال والمستقبل باختلاف احوال
المسند من تقدمه على زمان ظهور الخبر ومعيته وتاخره والكلام يتصف

للمحقق

نحو

بهذه الاقسام في الازل ويختلف عنها العبارات لاختلاف
الاعتبارات ولا اشكال على الخبرية بامتناع تطرق الصدق
والكذب لان امتناع عقلي لخصوصية المحل لا لغوي فلا ينافي
جواز العفو مع تجويزهم الخلف في الوعيد وعند ابن سعيد القديم
هو الخبر المشترك الخالي عن التعلق والانقسام وانما حدث بحسب حدوث
المتعلق الانواع حتى يرد عليه ان الجنس لا يوجد الا في نوع والفرق
بين المذهبين اعتبار التعلق قديما وعدمه واما السيد فيق فانه فهو
كسائر الصفات لا يتغير بتغير التعلقات كما لا يتغير علمه بان سائل
نوحا عليه السلام بتغير الازمنة وهذا قريب مما يقال علمه ليس
زمانيا فلا يكون له ماض وحال ومستقبل وقيل انه واحد شخصا
ففي حواشي السفينة للمحقق عصام الدين ان وحدته بكونه خبرا
لا يثبت ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بانه يقال انما يتعدد.
بتعدد الاخبار التعلقات فان تخلص الا با لتمسك بالتعلق ثم قال واضح وف
المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على اختلاف
الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب ودونه الا قسم
الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد واجيب بان دعوى الضرورة فيما خالف
فيه الجماعة ان اختلاف الاقسام للتعدد التخصيصي من متعلقات
الشخص الواحد ولما كان التخصيص بعد الوجوه بانضمام زيادة الجزئي
التشخص صح

اي خصص

الحقيقي المختص لا يوجد بدون خصص ففي الكفاية لنور
الدين البخاري ان قيل ان الامر الواحد كيف ينقسم الى امر ونهي
وخبر وهو بعينه لا يتجزى ولا يتعدد ثم الاوامر في انفسها
ايضا متعددة فان الامر بالصلوة غير الامر بالزكوة والحج
وسائر العبادات وكذا في النواهي والاخبارات قلنا ان الاوامر
المتعددة في الظواهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو الدعاء
الى فعل الخير وكذا النهي تدل على معنى واحد وهو الدعاء الى
الامتناع عن فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج
تحته جميع الاوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع
النواهي وقد بينا ان الامر بالشيء نهي عن ضده واذا كان الشر
ضد الخير كان الامر بالخير متضمنا للنهي عن الشر وهو حقيقة
الكلام وهو في الحقيقة معنى واحد على ما قررناه الا انه لما لم
يكن من قوى العقول الوقوف على تفاصيل الخير والشر تفضل
الشرع بتفصيل ذلك على حسب حاجة الخلق الى ذلك وخص كل فرد
منه بدلالة تدل عليه فيكون التعدد والتكثر والتجزي والتبعيض
في الحاصل في الدلالة لا في المدلول واليه اشار بقوله والحروف
والكلمات والايات دلالة القران لحاجة العباد اليها واذا تحققت ايضاح اشارة
المرام تيقنت ان القول بان مذهب الاشاعرة كون كلامه القديم مجموع
اللفظ والمعنى والترتيب انما هو لقصور الالة وبان القول بوجود

الاول للشارح السيناقي والثاني للقنوي في شرح الطحاوي ونقل الشارح علي القاري والثالث للبحرابادي المحشي القرنوي منه

الكلام

الكلام يستلزم اتحاد المفهومات واتحاد مدلول السور والايات
وبان كون مدلول اللفظي يستلزم تعدده وازلية التعلقات
اوهام في المقام ينشرها اقوام ولما كان مخالفة الحشوية والكرامية
في المقام بمقابلة الضرورة تعرض في ضمنه الرد على الفريقين
فاشار الى الرد على الحشوية القائلين بان الجسم الذي كتب به القران
فانتظم حروفا او رقوما هو بعينه كلام الله كما في شرح المقاصد مشيرا
الى بطلانه بالضرورة بقوله والحروف والكاغد والكتابة والقراءة
مخلوقة اي موجدة بعد العدم بايجاد الله لانها افعال العباد و
وصادرة عنهم كسبا واشار الى الرد على الكرامية القائلين بحدوث
الكلام والعلم والارادة كما في الصحائف مشيرا الى بطلانه لاستلزام
النقص ومحلية الحوادث بقوله فمن قال بان كلام الله القائم به مخلوق
موجد بعد العدم من الكرامية دون المعتزلة البخارية لعدم قولهم بالكلام
النفسي وخالقه وعدم الاكتفاء في حصره في الحسي في المختار فهو كافر
بالله العظيم ففرع عليه كونه صح صفته على المتمحض لتحقيق الحكم بكفر من قال
بان كلامه القائم به محدث مخلوق كما اشار اليه بعنوان كلام الله
وصرح به في الكشف والتقرير والمقاصد وعليه حمل قول ابي يوسف
ناظرت ابا حنيفة في خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه

كلامه وان المرئي من اسطر الكتاب
والمسموع من اصوات القراء
نفسه صح

والحبر

ان من قال بخلق القران فهو كافر كما في شرح اليزدوي ولعل امتداد
المناظرة ليتضح كون القول بخلقه انكاراً لما هو من الضروريات
الدينية وهو تنزهه تعالى عن النقائص وقيام الحوادث به كما قرر واشار
الى تعليله بانه قول بما هو نقص صريح وانكار لعظمته تعالى اي
اي اتصافه بجميع صفات الكمال واستقلاله صفات النقص عنه تعالى يترتب
الحكم في الموصوف بالعظمة كما فسر العظمة بذلك في المواقف وغيره
واما الاولى فلانه لكلام لو كان حادثا وهو من صفات الكمال اتفاقا
كان المخلوق عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالضرورة وقد خلو عنه
قبل حدوثه واما الثاني فلانه يستلزم احتياج الحق الواجب فيه الى منفصل
فلا يكون واجبا من جميع الجهات والله تعالى هو العظيم المتصف بصفات
الكمال المنزه عن الاحتياج والنقص واختار الشافعي ما ذكره الامام
نقله ابو القاسم ابن عساكر وغيره وكذا احمد ابن حنبل فانه سئل عمن
يقول القران مخلوق فقال هو كافر لان القران من علم الله قال الله
تعالى ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم فمن زعم انه مخلوق
فقد كفر كما في لباب التفاسير لابن العادل ونقل نقل القاضي ابو بكر
الباقلاني عن الاشعري اكفار من زعم ان كلام الله مخلوق وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني في الموجز من قال ان القران مخلوق فهو كافر في شرح

الكلام

الارشاد وللامام ابو القاسم الانصاري وكل ذلك في كلام
الله تعالى بمعنى الصفة كما اشار اليه الامام فظهر انه تجويز
حمله على المعنى كما ظن تفويت لتمام المرام وحمل الكلام على ما لا
يليق بالافهام وان حمل الكفر على كفران النعمة لا الخروج عن الملة
كما ظن خروج عن فهم المقام المصرح به في كتب ائمة الاعلام **الوجه**
الثالث ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار وهلم نداء الى
غير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي ولا اخبار
بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس كما في شرح الصحائف
والمقاصد **الوجه الرابع** ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان صيغة الاخبار بطريق المضي كثير فيه مثل انا ارسلنا
نوحا وقال موسى الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال عليه اجماعا لكونه نقصا
كما في شرح المقاصد والمواقف واشار الى جوابهما بالمنع بقوله فيه وكان
متكلما بما ذكره في الازل والحال انه لم يكن كلم موسى ولم يتعلق به الخطاب
فيه ولما استمر الى زمان وجوده تعلق به فيه وما ذكر الله تعالى بكلامه
الازلي نقلوه عما يتحقق فيما لا يزال عن موسى عليه السلام وغيره

بنا في
الاول للسيد الشريف في شرح المواقف والثاني للتفتازاني
وعصام الدين في شرح العقائد والثالث للشيخ
علي القاري في شرح الفقه الاكبر مد

من الانبياء والمؤمنين كما دل الاكتفاء وفرعون وابليس لعنهما الله
وغيرهما من الكافرين فان ذلك كلام الله الواجب البقاء ابدا
والدوام على سائر صفاته اخبارا عنهم في كلامه الازلي كما دل عليه
الذكر وعنوان كلام الله والمقابلة بالمخلوق وان كلام موسى
وغيره من المخلوقين مخلوق وعرض ليس له بقاء واشار الى الجواب بمنع
لزوم العبث والسفه بالامر بلا مامور والاخبار بلا سامع و [كذا]
ونحوه بلا مخاطب مستندا بان الطلب في نحو
من الله تعالى يرجع الى الخبر في الازل فمعنى الامر الايجابي ان اتاه فعل
يستحق الثواب وان تركه يستحق العذاب ومعنى النهي التحريمي بالعكس
كما في المحصل للتعديل والاربعين والتسديد والتسفي معنى معلوم فالخطاب
مع المعلوم بالضرورة فجاز ان يكون الخطاب مع مخاطب معلوم
يوجد في زمان اخر ويكون ذلك الخطاب بحسب وقت وصاله و [انما]
يستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب حضور المخاطب الحسي كما في شرح
الصحائف وشرح المقاصد واليه اشار بقوله وما ذكر [فيه] الله عن موسى
وغيره فان ذلك كلام الله اخبارا عنهم فانه من ذكر عنه الكلام معلوم
في الازل مع عدم وجوده فيه ولم يسلم انحصار الخطاب في الموجود فلا نسلم
لزوم العبث في ازلية الاخبار لان اخبار الله تعالى واجب البقاء فيبقى الى

يتضح نخ

وجود

الى وجود المخاطبين فيصح الاخبار قبل السامع فلا يكون عبثا
بخلاف كلام الجبائي فانه عرض لا بقاء له فكان الخبر بلا سامع والامر
والنهي بلا مخاطب سفها وعبثا منهم كما في التبصرة والسديد واليه
اشار بقوله وكان الله متكلما ولم يكلم موسى زيادة كلام المخلوقين
مخلوق اي عرض ليس له بقاء مشيرا الى الفرق المذكور فلما استمر الخطاب
الازلي الى زمان وجود المعدوم صار بعد الوجود مخاطبا وترتبت
عليه الحكمة والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في حال عدمه كما في
شرح المقاصد ولزوم الكذب في ازليته ممنوع مستند بانه في الازل ويمنع ح
لا يتصف بالمضي والاستقبال لعدم الزمان فيه وانما يتصف به
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحصول الازمنة والاوقات فكلامه
في ارسال نوح عليه السلام مثلا بحسب التعلق الازلي الاخبار بثبوت الارسال
لنوح في وقت مخصوص ويلزمه كون ذلك الارسال مستقبلا وعند
حصول ذلك الوقت يلزمه كونه حالا وعند مضيه يلزمه كونه ماضيا
فعند ما خلق الله اللفظ الدال على السابقية خلقه دالا على الثبوت دالا ىك
المطلق مع لازمه عند التعبير من النسب والاضافات بالمقارنة والسبق
والتاخير واليه اشار بقوله وكان الله متكلما ولم يكلم موسى
وبينا كون الكلام خبرا في الازل ففي التعديل انه معنى قولنا ارسل
نوحا فقد الرسالة على بعثة محمد عليه السلام فالعبارة الدالة عليه لفظا

في زمان بعثته اللفظ الماضي فالمعتبر في تركيب المعتاد في المعجزة بهذا
الزمان ومرجع الامر والنهي والخبر فالقايم بذاته تعالى ان زيدا
اذا وجد وبلغ يطلب منه هذا على انه يحتمل ان يكون للكلام الازلي
تعلق خاص اخباري مطلقا وتعلق اخر بحسب حدوث الازمنة
بالماضي والحال والاستقبال ومعنى كون النفسي مدلول اللفظ
انه مستفاد منه ومدلوله في الجملة كما قررنا لا ينافي استفادة
لازم زائد بحسب تعلق الاخر فلو عكس كما قيل في القول بان الازلي
قائله صاحب المقاصد
مدلول اللفظي وان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظي الحادث
دون المعنى القديم وفيه اشارة الى ان الكلام النفسي القائم به تعالى
في الازل هو ما ذكره الله تعالى فيه واليه اشار بقوله وما ذكر الله عن موسى
فان ذلك كلام الله الثانية ان المعنى الواحد المستمر الذي لا
يتغير باختلاف الوقائع والالسنة المغاير للعلم والارادة
كما صرح به جمهور الائمة وقد مر تفصيله واليه اشار بقوله وكان
الله متكلما وعنوانه ما ذكره الله والحكم عليه بانه كلام الله تعالى الثالثة
ان ما ذكره الله تعالى في الازل اخبار كما في الارشاد والتبصرة واليه
اشار بتقييد الذكر بالاخبار في مقام البيان واختاره الامام
الاشعري كما في المنايح للآمدي واختاره كثير من الاشاعرة خلافا
لجمهورهم حيث ذهبوا الى ان كلام الله في الازل كان امرا ونهيا وخبرا

كما في

كما في المصنف وذهب بعضهم الى انقسامه في الازل الى الاقسام
الخمسة كما في المواقف وغيره الرابعة الرد على من قال بعدم اتصافه
في الازل بشيء من اقسام الكلام فانه الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء
من انواعه فلا وجه لما ذهب اليه الامام عبد الله ابن سعيد القطان
انه في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال الا انه يعني انها ليست انواعه حقيقة للكلام
بل انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقها بالاشياء فجاز ان يوجد
جنسها بدونها ومعها ايضا كما تكلف فيه في شرح المواقف ولا يخفى
ما فيه لاستلزام وجود المجاز في الازل بدون ما صدق عليه
من الافراد وهو مستحيل كما في الحواشي الفتحية للموقف [illegible]
في شيء فضلا عن الاعتبارية كما ظن الوجه الخامسة ان الكلام لو كان
ازليا لما اختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل استمر ازلا وابدا
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل اجماعا كما في شرح
المقاصد واشار الى جوابه بالمنع بقوله وسمع موسى صوتا غير مكتسب
للعباد كرامة له والا على يصح تعلقه به من كلام الله القايم به كما اشار
اليه بيان بعد وصرح به الامام ابو منصور الماتريدي واشار
الى دليله بقوله كما في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ويثبت بقوله كلم

ط [illegible] الشارح [illegible] بهاء الدين منه

موسى اي في الطور في وقت مخصوص كما اشار اليه الصيغة فانه
الفعل المثبت لا يعم الجهات والازمان على الصحيح كما في التلويح وغيره
واشار الى ما تعلق كلامه الازلي القايم به تعالى لموسى حينا بقوله بكلام
اي بتعلق كلامه الذي هو له صفة في الازل فاشار الى الجواب بمنع
لزوم استمرار مكالمة موسى عليه السلام مستندا بان الكلام وان كان
ازليا لكن متعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله تعالى
واختياره فيتعلق الكلام بموسى حينا في الطور وينقطع بعده فلا يلزم
الاستمرار كما في شرح المقاصد واشار الى بيان جهة اختصاصه بذلك
وقال في كتاب العالم وخصه بكلامه اياه اي بتكليمه اياه حيث لم يجعل
بينه وبين موسى رسولا من الملائكة وفيه اشارة الى الاولى ان تخصيصه
بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الرسول لا من غير واسطة الصوت
والحروف لاستحالة سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يدور
مع الصوت في الصوت الشاهد وجودا وعدما بخلاف الرؤية كما في التوحيد
للامام ابي منصور الماتريدية يعني ان الصوت والحروف شرط لحقيقة
السماع وامارات المذكورات معه وجودا وعدما فلا يقاس على
الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيها كما سيأتي
فقياس السماع على الرؤية بلا جامع وافاده الاستاذ ابو اسحق ومن تبعه
من الاشعرية

من الاشاعرة **الثانية** ان التكليم لا يتوقف على السماع من الله بالذات

وليس في النظم في الكفاية واشار اليه بالدليل وقد حصر تكليمه تعالى

في اية اخرى على ثلث مراتب فقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا

او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء اي من وراء

حجاب الالفاظ فانه اقرب المجازات في المقام وذهبوا بوسط الحروف

والاصوات الخارقة والشجرة في تكليم موسى مثلا كما دل عليه قوله

نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة كما في

سورة القصص

الكفاية لنور الدين البخاري فلا يبقى مع القرينة الحالية الصارفة

عن الحقيقة خفاء في حمل الحجاب على توسط الحروف والاصوات ففي

شرح التاويلات الماتريدية في قوله تعالى او من وراء حجاب نحو ما كلمه

موسى لقي في نفسه صوتا مخلوقا على ما يشاء **الثالثة** ان للكلام الازلي

تعلقات تحدث بحسب الاشخاص والاوقات كتعلقات سائر الصفات واليه

اشار بقوله كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الازل اذ ليس تكليمه

لموسى بجميع كلماته قطعا بل بما يخصه وما يتعلق به قال في التفسير

الكبير في قوله تعالى فلما اتاها نودي يا موسى الاية قال الاشعرية

ان الله تعالى اسمعه الكلام القديم الذي ليس بحروف ولا اصوات واما

فانهم انكروا وجود ذلك الكلام فقالوا انه سبحانه خلق ذلك

في جسم من الاجسام كالشجرة او غيرها لان النداء كلام الله تعالى والله

قادر عليه ومتى شاء فعله واما اهل السنة من اهل ما وراء النهر فقد

الجليل انه سمع موسى من الله تعالى بلا انه كلمه كما صح

المعتزلة

النداء

اثبتوا الكلام القديم لانهم زعموا ان الذي سمعه موسى صوت خلقه

الله في الشجرة واحتجوا بالاية على ان المسموع هو الصوت المحدث قالوا

انه تعالى رتب النداء على انه راى النار فالمرتب على المحدث فالنداء محدث صح

محدث وفي شرح المقاصد في اختصاص موسى بانه كليم الله اوجه

احدها وهو اختيار حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت

وحرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز

تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن

سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها

انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه

سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله

انه اكرم نبينا عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه والى

هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني

قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من يرتب

القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما

بواسطة سماع الصوت كان مسموعا والاختلاف لفظي لا معنوي

قال الامام ابن الهمام كون الكلام النفسي مما يسمع قول الاشعري

قياسا على رؤية ما ليس بلون واستحالة الماتريدي وهو الاوجه

لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس

صوتا قد يخص بالرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا واذا

موسى صح

من غير اكتساب لاحد من خلقه صح

افضل

احطت بالتفصيل عرفت ان ما اشار اليه الامام اعدل الاقاويل وان
القول بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الازلي صريحا او على اثر
سماع روحاني لكلام معنوي ورد حمل الجماعة على توسط الحروف والاصوات لي
بكونه غير ظاهر او هام في المقام **الوجه السادس** ان كلامه تعالى لو كان صفة
لما اختلف في الفضيلة ولما كان لها ابعاض وقد ثبت فضيلة البعض
بالاحاديث المشهورة كما في الانشاء واشار الى جوابه بالمنع والحل
وقال في الفقه الاكبر وايات القران في معنى الكلام اي في معنى كونها
كلام الله تعالى كلها مستوية في الفضيلة فان الكلام فيه جهتان الا
الى متكلمه وجهة اضافية الى مدلوله اما الاضافة الى متكلمه فالايات
والسور جميعا مستوية في الفضيلة من هذه الجهة لان المتكلم بجميعها
هو الله والاقوال الحكمية فيه من حيث كونه حكاية كلام الله مستوية من
هذه الجهة ايضا فاشار الى الجواب بمنع تفضيل بعض الايات والسور واجزاء في
ابعاض من هذه الجهة وبالجواب الحل بان الاختلاف في الفضيلة من حيث
اختلاف المدلولات المعنوية الدالة على الكلام النفسي والصفة
الازلية والاختلاف من هذه الجهة في الفضيلة لا يوجب الاختلاف
في نفس الصفة والى شار بقوله الا ان لبعضها فضيلة الذكر اي فضيلة
ذكر الله اياه في الازل وفضيلة المذكور من ذات الله وصفاته واحوال

الاول للشارح التبريزي والثاني
للشارح ابن البهاء والثالث للنسابي

ضافة

الحكمية

انبيائه ومخلصي عباده اشار الى الاول بالتمثيل بقوله مثل
اية الكرسي لان المذكور فيها جلال الله اي صفاته السلبية من
الوحدة في الالوهية المستفادة من قوله لا اله الا الله وعدم المغلوبية
المستفادة من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم فقد روعي فيه
قاعدة الترقي وعظمته المستفادة من قوله وسع كرسيه السموات والارض — الترقي
فانه تمثيل لعظمته وكماله عبر عنه بما يلزم في المشاهد من سعة
الكرسي ومن قوله وهو العلي العظيم وصفاته الثبوتية المستفادة
من قوله الحي القيوم وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
فاجتمعت فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور في نفسه
فزاد في ثواب قراءتها لذلك ولذا رغب في قراءتها وفهم ما فيها واشار
الى الفضيلة ذكر الاتقياء وهو مبني العباد بطريق الاكتفاء بالمقابلة اكتفاء
ايضا بقوله واما في قصة الكفار وبيان ما يخصهم ففضيلة الذكر
فحسب وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار واحوالهم وفيه اشارة
الى ان ما يقع في اثناء قصة الكفار من ذكر صفاته تعالى فهو ليس منها
في الحقيقة واوضح الجواب بقياس سائر الصفات والاسماء بقوله
وكذلك الاسماء والصفات الحقيقية كلها مستوية في العظم والفضل
لا تفاوت بينها من حيث ذاتها بعضها يتعلق باللطف وبعضها بالقهر

تفاوت من حيث
اضافتها الى المسمى والموصوف نحو
الواجب نوع واحد كما بينت
صح

وبعضها

وبعضها يتوقف على بعض كالقدرة والارادة والعلم وفيه اشارة

الاولى الاخذ من قوله عليه السلام اعظم اية في القران اية الكرسي رواه

البخاري وابو داود والطبراني عن الاسقع البكري واحمد بن حنبل

والحاكم عن ابي ذر عنه عليه السلام الثانية الرد على من يجوز تفضيل بعض

القران على بعض كمالك ومن تبعه كما في شرح المشكاة للهيتمي الثالثة

الرد على من قال ان كل الاسماء عظيم بلا تفضيل فان تفاوت بعضها

من حيث اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الاسماء

والصفات بالتضمن او الالتزام ومن هذه الحيثية كانت اعظم من الكل

وحمل عليه ما ورد في الاسم الاعظم كما نقل عن الامام في شرح التحرير

وغيره **فصل** في تحقيق الصفات المتشابهات قال في الفقه الاكبر

وله تعالى يد كما ورد مفردا كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثنى

كقوله تعالى لما خلقت بيدي وجمعا كقوله تعالى والسماء بنيناها بايد

ووجه كما في قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله فاينما تولوا فثم

وجه الله ونفس كما في قوله تعالى ويحذركم الله نفسه بلا كيف اي

اي بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات وفيه اشارة الاولى

نفي الكيفيات فان الكيفية في اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما في المصباح

المنير وفي الاصطلاح الكلام عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة

عند

اقتضائه اوليات وينقسم الى الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية كما في المواقف
وكل ذلك يختص بالمخلوقات فاشار الى نفي كل ذلك بدلالة لا
الاطلاق الثانية كون ما ذكر من المتشابهات محمولا على المعاني المجازية
بالتاويل الاجمالي والى اشار بنفي الكيفيات الثالثة التعميم لما يبلغ
مع المذكورات نحو سبعة عشر من ذلك الصفات اليمين والساق والعين
والجنب والاستواء والغضب والرضاء والنور على ما ورد في الايات
والكف والاصبعين والقدم والنزول والضحك وصورة الرحمن
على ما ورد في الاحاديث المشهورات كما في الابكار والمواقف وغيرهما
الرابعة الاستدلال عليه واليه اشار بقوله كما ذكر الله تعالى في القرآن
فاشار الى التعميم بالنظر والاستدلال بالذكر في القرآن وبين
التعميم بالتعرض لبعض اخص مما ذكر في القرآن من تلك الصفات بقوله
وغضبه ورضاه وقضاه وقدره بلا كيف اما الاخيران فلما بيناه من صفاته تعالى
من كون ذلك امرا بين امرين واما الاولان فلاستحالة حقيقتهما عليه
تعالى لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع ارادة الانتقام منه انزعاج
به وحصول ملائم مع ابتهاجه به والمحال في حقه تعالى محال فيحملان على
التجوز والتاويل الاجمالي بنفي الكيفية كما عليه السلف الائمة دون

التاويل

التأويل التفصيلي بالنفي لما فيه من إبطال الصفة لعدم التحديد
بلا كيفية والى الثاني في الفقه الأبسط بقوله ولا يقال غضبه
عقوبته ورضاه ثوابه ولا يؤول بإرادة غايتهما لعدم ظهوره في جميع
موارده كما يؤول في الظواهر من الصفات نحو الرحمن الرحيم لأن الوقف
والتفويض لما ورد في المتشابهات دون الظواهر والى الثاني بتخصيص
النفي بها وقال في الوصية والله على العرش استوى بلا كيف في ذلك
كما بينه بقوله من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه وهذا مذهب السلف
فقد صرح مالك وأحمد بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والسؤال عنها بدعة وفيه إشارة الى الأول بيان التأويل الإجمالي فإنه
لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية
والتحيز والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية وهو يجر
إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية تحمل على الإجمال
من الصفات بلا كيف ونعتقدها وندين بالآيات والأحاديث المشهورة
مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتجزي والانفعالات النفسانية (والتحيز)
وإن لم يعرف تفاصيلها فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى
عما يوهم ظواهرها تأويل أيضا لكنه إجمالي كما في المقصد الثاني في التنزيه
في المواقف وشرح المشكاة للعلامة الهيثمي والى الثاني بما ذكر في القرآن

(هامش: وفيه إشارة الى أن أهل الكلام [illegible] بحسب تعاديل التشابه [illegible] مسلك والمفسر)

من

ونفي الكيفية والتشبيه والحاجة وهو مذهب السلف في جميع
الصفات المتشابهة واختاره مالك والشافعي واحمد بن حنبل والقطان
والقلانسي وكثير من الخلف وقالوا ان اليد وكذا الاصبع والاستواء
وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة والاستقرار بل على وجه يليق
به وهو سبحانه اعلم به كما في الابكار وغيره وهو رواية عن الاشعري
في اليد والوجه والعين والاستواء كما في المواقف وفي كشف الكشاف
في تفسير قوله تعالى واخر متشابهات ان الصفات السمعية من الاستواء واليد
والقدم والنزول الى سماء الدنيا والضحك والتعجب وامثالها
عند السلف ومنهم ابو الحسن الاشعري صفات ثابتة وراء العقلية
ما كلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التشبيه والتجسيم لئلا
يراد النقل العقل وعند اجلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية وكل يضاد خ
الاسماء والصفات الاخر راجعة اليها فصرح بان جميعها محمولة عند السلف
على السلف على الصفات فهي محمولة على المجازات عندهم قطعا بلا تعيين
لما فات في المجازات كثيرة ولا قاطع في التعيين فيفوض تعيين
المعنى المراد المجازي الى الله كما صرح به الامام الرازي والنظام النيسابوري
في تفسير الاية المذكورة وقال في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى
بل يداه مبسوطتان قال ابو الحسن الاشعري في بعض اقواله ان اليد صفة

قائمة

قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين
على الاصطفاء وفي رواية فسر اليد بالنعمة والمعنى هو جود
عن الكمال فان من اعطي بيده فقد اعطي على اكمل الوجوه واختار التوقف بعض
القاضي الباقلاني في اليد والاستاذ ابو اسحق في الوجه كما في المواقف
متمسكين في اثباتها بالظواهر الواردة بذكر تلك الصفات مع
عدم مرادفتها للصفات الثمانية وفي التفويض الى الله في تعيينها
بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله فان ظاهره الوقف على قوله
الا الله كما هو المروي عن ابن عباس ودل عليه ما في مصحف ابن مسعود
وان تأويله عند الله والراسخون في العلم يقولون امنا وما في
مصحف ابي ابن كعب وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم
امنا كما في الصحايف **الثانية** الرد على المأولة ممن استرسل في
في تأويلها تفصيلا من الاشاعرة والمعتزلة حيث ذهبوا الى انها
مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الاشعري واليه اشار بقوله
من صفاته بلا كيف وقوله ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه
ثوابه وهم متمسكون بانه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع
البراهين القطعية وعدم جواز التعويل عند الاهتمام على الظواهر
النقلية ولم توضع لصفات اخر مجهولة بل لا يجوز وضعها لما لا يتعلق

المخاطب لفوت المقصود من الوضع فتعين التأويل والحمل على
المجاز ثم الحمل على المجازات التي تعقل وتثبت بالدليل كما في الابكار
والمواقف في المقصد الثامن من الصفات فاليد واليمين مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء
وغير ذلك والمراد باليدين كمال القدرة وتخصيص ادم به تكريم له
وبالجنب بانه بالاعين الجنب بالمكان المحوط بالحفظ واجتباه
وبالنزول قدرته وعطاؤه وبالمجيء حكمه وقضاؤه وبالضحك
عفوه ورضاؤه وانما قالوا بالمجاز نفيا لوهم التجسيم والتشبيه
بسرعة والافهام عند تصورات المعاني العقلية بابرازها في الصور
الحسية كما في شرح المقاصد وذهب بعض الماتريدية والاشعرية
الى التفصيل فقالوا بالتأويل ان كان المعنى الذي اول به قريبا
مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام ابن عبد السلام والامام
ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة اليه لخلل في فهم العوام لكنه قال
قال لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات
وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار وسيأتي
الاشارة اليه الثالثة الرد على المشبهة من شبهه تعالى بالمخلوقات
والارشاد بنفي الكيفية والتشبيه وهم الحشوية والكرامية حيث ذهبوا

الى اثبات

والامام تقي الدين بن الدقيق
واختاره صاحب الكفاية
والتسديد صح

الى اثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات
النفسانية في حقه تعالى شانه وانه على صورة نور من الانوار
او انسان شاب مختص بما فوق العرش ملاصق له ومباين على اختلاف
بينهم في تفاصيله قال محمد بن كرام انه تعالى في جهة
ككون الاجسام فيها بان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك
وانه مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات وقال محمد بن الهيصم منهم ليس كونه في الجهة ككون
الاجسام فيها متمسكين في ذلك بوجوه **الاول** ان ضرورة العقل
يجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان
اما اصالة او تبعا **الثاني** ان كل موجودين فاما ان يتصل او ينفصل
فالواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه
فكذلك كما في المواقف **الثالث** انه تعالى داخل العالم او خارج العالم
او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عما يقتضيه بديهة
العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة **الرابع** ان الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز
بذاته والقائم بغيره هو المتحيز تبعا والواجب تعالى قائم بنفسه
فيكون متحيزا بذاته **الخامس** انه ورد في الآيات والاحاديث منها قوله الرحمن

علي العرش استوى وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام وقوله عليه السلام لجارية اين الله فاشارت الى السماء
فقررت وقال انها مؤمنة فالسنة والسلف يريدون علي الجهة والمكان
والطبقت الامم علي رفع الايدي الى الجهة السماء عند الدعا ولولا
اعتقادهم تحيز الواجب فيها لما كان كذلك كما في المناهج والمقاصد
وغيرهما وسياتي جواب الكل واشار الى تعميم المقام ليتم المرام وقال
في الفقه الاكبر وكل شي ذكره العلماء لو اتفق علي اوضاع اللغة
العربية والفارسية وفسروا بالفارسية ما ورد في الشرع بالعربية
من متشابهات صفات الباري تعالى جل ثناؤه فجائز القول به سوى عرف وجه
اطلاقهم ولم يشبه كما افصح عنه بقوله ذكر اليد لا يجوز بالفارسية
ويجوز ان يقول بروي خداي بلا تشبيه في ذلك الذكر والقول
وفيه اشارات الاولى ان الجواز مختص بما عرف وجه استعمال العلماء واطلاقهم وفاقا
فلم يصدق التشبيه الثانية ان الترادف في المعنى مصحح لانه يجوز الاصلي خ
بدل عما يجوز بالاخر وكاف في الجواز والتاويل اجمالا الكناية الا ان
في الاول واليه اشار بتخصيص الجواز بما ذكره العلماء الثالثة الاستدلال
بجواز اطلاق عز خداي لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع من غير
تشبيه تحذيرا فيما اطلقه العلماء مما يرادف المتشابهات من غير تشبيه واليه اشار

الاول للشارح السيناي الثاني
للشارح ابن بهاء الدين
والثالث للشارح
علي القاري
منه

فكذا

بدي

بذكر لفظ اخذاي مع حصول البيان بدونه ومع وضوح المرام خفي
على شراح الكلام فوقعوا في الاوهام منها ما قيل ان المراد غير متعين
فلا يعرف المرادفة وزيادة قوله بلا تشبيه لا يجدي طائلا ومنها
ما قيل انه لا يجوز اطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا في اثبات العضو
لعدم استعمالهم ايا على وجه الاستعارة بخلاف اطلاق الوجه با
بالفارسية لاستعمالهم ايا على وجه الاستعارة بمعنى الوجود
خصوصا اذا قرن بقوله بلا تشبيه ومنها ما قيل انه لا يجوز في اليد
ويجوز في الوجه والفرق بينهما دقيق يحتاج الى تحقيق وهو ان السلف
اجمعوا على عدم تاويل اليد وتبعهم الاشعري في ذلك بخلاف سائر
الصفات فانه في تاويلها اختلفوا فان كل ذلك غفول عن تحقيق المرام
واغترار بما وقع في بعض النسخ من قوله سوى اليد بالفارسية مع
مخالفته للنسخ المشهورة في المقام ومناقضته في اصل المرام ثم
اشار الامام الى ادلة دالة على المرام والرد على المخالفين في
في المقام بوجوه الاول ما اشار اليه وقال في الفقه الاكبر لا يوصف
الله تعالى بصفات المخلوقين والموجودات الانتقالات لاستلزامها
الحدوث ولكونها اوصافا تعالى على اجل مما في المخلوقات ولا يقال ان يده قدرته
مما قرن بالخلق او نعمته فيما قرن بالبسط ونحوه لان فيه اي في القول
المذكور في تاويله ابطال الصفة اي الثابتة بالايات والاحاديث

المشهورة المحجوزة عن درك الوصف بلا كيف ولا يجوز ابطال الاصل

لعدم العلم بوصفه كما في اصول البزدوي واليه اشار بالمتوقف

العهدي في المقام ولانه لا يظهر التاويل بالتفصيل في كثير

من اموره وكذا التمثيل في المقام اشارة الى الاولى وجوب التاويل — من موارده

الاجمالي في الظواهر الموهمة واليه اشار بقوله لا يوصف الله بصفات

المخلوقين لاستلزام التاويل فيها الثانية منع التاويل التفصيلي

فيها بالاجماع الى غير القدرة والنعمة واشار اليه بقوله ولا يقال ان يده

قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة الثابتة لعدم المرادفة

لتلك الصفة الثالثة الرد على من عين المراد من المجاز ادعى التوسل في

في تفصيل التاويل واليه اشار بقوله وهو قول اهل القدر والاعتزال

الرابعة التفويض في التعيين بعد الحمل على المعنى المجازي على الاجمال

واليه اشار بقوله ولكن يده صفته بلا كيف فان الصفة ليست معنى

حقيقيا لليد قطعا مع الاشارة الى نوع المجاز وهو الصفة فاشار

الى الاستدلال على وجوب التاويل الاجمالي وتفويض المعنى المجازي

بتفويض تعيين الصفة الى الله تعالى باستحالة الحقيقية وكون الراجع

الى الصفات الثمانية مع عدم مرادفتها لها يبطل الاصل واراد الابطال

مطلقا طريق القدرية واليه اشار بنسبة الابطال اليهم في المقام

اي ابطال الصفة مطلقا بقرينة الخبر فلو اشكال في جعل قول اهل القدرية

وتود

وتوفر الاشارة بالتوصيف بالاعتزال ايضا عما عليه السلف
في استرسال التأويل في الآيات ونفي الصفات الثبوتية
مطلقا واشار الى الرد على المأول بان استرسال
التأويل على التفصيل غير ظاهر في جميع تلك الصفات ومؤد
الى ابطال الاصل للعجز عن ادراكها بلا كيفية وخلاف لما عليه السلف
من اجمال التأويل وتفويض التفصيل في المتشابهات ومما اشتهر من ان
طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم ده ليس لاحد من الفريقين
ان يعترض على الآخر فليس على اطلاقه بل فيما يظهر تفصيل تأويله
اذ لا احكام بدونه ومرجع الرد والاعتزال ولذا رجع امام الحرمين
فقال في الرسالة النظامية بعد ما رجح التأويل في الارشاد والذي نرتضيه
رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على
ترك التعرض لمعانيها واختاره الامام الرازي حيث قال بعد اقامة
الدلائل العقلية على ان حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في
تعيين التأويل لانه انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وذلك لا يمكن
الا بالدلائل اللفظية وهي ظنية كما فصله في تفسير قوله تعالى
وأخر متشابهات والثاني ما اشار اليه وقال في الفقه الابسط باقيا
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم واوضحه بقوله ليست كايدي خلقه ليست
بجارحة واشار الى تعليله بقوله وهو خالق الايدي لان الخالق لا يشبه

٢ والاعتراض لاسترسال كما اشار اليه بقوله وهو قول الاهل م

المخلوق فوجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه ونفسه ليست
كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس فهو منزه من الجوارح والكيفيات و
التجسم ومشابهة المخلوقات اذ لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام
اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح او الا حتياج
وايضا فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل فاختصاصه
بها دون سائر الاجسام يكون لمخصص ويلزم الحاجة كما في
المواقف ولو كان مشابها للمخلوقات لكان اتصافه بالعلم
والقدرة والحيوة من الحادثات فلو يتصف بها الا بالايجاب
من موجب وتخصيص مخصص كما في التقديس فيمتنع ان يكون ما ورد
من اليد والوجه عضوا جسمانيا وان يكون نفسه كنفس الاجسام
بل لا يماثله شيء في ذاته وصفاته كما اشار الى التعميم باقتباس
قوله تع ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فاشار الى الاحد الاول وضمنه المشابهة
الرد على المشبهة بامتناع المساواة للمخلوقات في تلك الوجوه وفيه اشارة
الاولى الاستدلال بانه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات المتحيزة
في كونها متحركة تارة وساكنة اخرى وجب ان يكون ذاته ايضا كذلك
فعلى هذا التقرير يلزم ان يكون ذاته تع قابلة للحركة والسكون
وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما مر في مسئلة حدوث
العالم وحدوثه محال لانه المحدث للحوادث فكونه مشابها للكون جسما

او جسما

او جسما محال كما في التقديس واليه اشار بانه بل ليس كما يدري خلقه
وهو خالق الايدي وانه وجهه ليس كوجوه خلقه خالق كل الوجوه الثانية
الاستدلال بانه لو كان جسما كان متألف الاجزاء وتلك الاجزاء قد يكون
مماثلة لاحيائها وقد تكون مماثلة لاجزاء سائر الاجسام ووجب
ان يصح عليها لانه من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم وعلى
هذا التقدير لابد له من مركب ومؤلف وذلك على الخالق تعالى شانه
محال واليه اشار بقوله ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس
الثالثة الاستدلال عليه بالاية حيث نفي المماثلة للاشياء على طريق
البرهان لان ثبوت مثل نوع يستلزم ثبوت مثل مثله فنفي اللازم
وجعل دليلا على انتفاء الملزوم ودل على انه لا يماثل الاشياء ولا يصح
عليه ما يصح عليها فلا يصح عليه ان يكون جسما او جوهرا والا لوجب ان يصح
عليه كل ما يصح على غيره وذلك يقتضي جواز التغير عليه فكل متغير
حادث ووقوع الكثرة والتركيب في ذاته المخصوص وكل مركب ممكن
كما في كتاب التقديس واليه اشار باقتباس الاية الثالث كما اشار البقال
في كتاب الوصية وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج ولو كان في مكان
لكان محتاجا اليه بالضرورة ولم يكن حافظا له لان المتمكن محتاج
الى مكان بحيث يستحيل وجوده بدونه فلو كان محتاجا اليه فقد علم
للقرار

على تلك الامور ان يصح

ايجاد العالم وتدبيره وحفظه لان المحتاج عاجز في نفسه فكيف
يقدر على تدبير غيره كالمخلوقين مع ان المكان مستغن عن المتمكن لجواز
الخلو والمستغني عن الواجب مستغن عما سواه بالطريق الاولى فيكون الواجب
مع كونه محتاجا الى الواجب تعالى في الايجاد والحفظ والابقاء وفيه اشارة
الاولى الاستدلال بان كونه تعالى في مكان مستلزم لامكان الواجب ووجوب
المكان لان المتمكن محتاج الى مكانه والمكان مستغن عن المتمكن وهو
باطل بالضرورة كما في المواقف واليه اشار بالمشروطية المذكورة الثانية
الاستدلال بانه تعالى لو كان متحيزا فكان مساويا لسائر المتحيزات في
في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثه تعالى لان المتماثلات
متوافق في الاحكام كما في شرح المواقف واليه اشار بقوله ولو كان محتاجا
لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين الثالثة الجواب بان كون كل
موجود متحيزا او حالا فيه ممنوع بل ذلك حكم الوهم بضرورة وهو غير مقبول
فيما ليس بمحسوس كما في شرح المقاصد واليه اشار ببيان كونه تعالى حافظا
العرش وغيره من غير احتياج الى غيره ومكانه وبيان كون الاحتياج اليه
مختصا بالمخلوقين في المقام الرابع ما اشار اليه فيها ايضا بقوله ولو كان
في مكان محتاجا الى الجلوس والقرار لكان مختصا بجهة من الجهات فاما ان يكون
ذلك القرار والاختصاص في الازل او حادث بعد حدوث العرش وحدوث

الجهات فان كان الاول فقبل خلق العرش اين كان الله وكيف كان
في اين ولا في جهة في الازل ولا الجهات من لوازم الاجسام المحدثة و
والجسمانية لتجددها وحدوثها بعدها وكيف كان في الازل مختصا
بجهة حادثة فيما لا يزال فان المختص والمختص به لكونهما متضايفين
يتكافئان في الوجود وان كان الثاني فكيف صار مختصا بمكان
وجهة وعرض له ذلك الاختصاص فيما لا يزال بعد ان لم يكن متصفا
بذلك الاختصاص في الازل تع عن ذلك علوا كبيرا لانه يستلزم
التغير والانفعال لانه اذ لم تكن ذاته منشأ لذلك الاختصاص فكيف
تخلف اليه او ان حدوث ذلك وكيف تغير عما كان عليه وحدث المماسة
وان كان بمدخلية الغير يلزم تأثير الواجب تع عن ذلك وفيه اشارات
الاولى الجواب بانه لو كان تع متحيزا لكان اما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي
مع لزوم التداخل واما في البعض فبمخصص فيحتاج او لا فيلزم الترجح
بلا مرجح كما في المقاصد واليه اشار بقوله ولو كان في مكان محتاجا الى
الجلوس والقرار **الثانية** الجواب بانه لو كان متحيزا لزم قدم الحادث
اعني الحيز كما في المقاصد واليه اشار بقوله فقبل خلق العرش اين كان الله
تع **الثالثة** الجواب بانه التحيز اي قبول الحوادث من امارات الحدوث
وهو على القديم محال ومنع ضرورة العقل عن الاتصال والانفصال

سيما قبل خلق العرش وخلق الجسم وعن التغير والتماس بعد احداث
المحدثات كما في شرح قواعد العقايد واليه اشار ايضا بقوله
فقبل خلق العرش اي كان الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا **الخامس** اشار
اليه وقال في الفقه الابسط كان الله ولا مكان كان قبل ان يخلق
الخلق كان ولم يكن اين اي مكان ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل
شيء موجود له بعد العدم فلو يكون شيء من المكان والجهة قديما وفيه
اشارة **الاولى** الاستدلال بانه تعالى لو كان في مكان وجهة لزم قدمها
وان يكون تعالى جسما لان المكان هو الفراغ الذي يشغله الجسم والجهة
اسم المنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلو يكونان الا للجسم
والجسماني وكل ذلك مستحيل كما قربناه واليه اشار بقوله كان ولم يكن
اين ولم الا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء وبطل ما ظنه ابن تيمية
منهم من قدم العرش كما في شرح العضدية **الثانية** الجواب بانه لا يكون
الباري تعالى داخل العالم لامتناع ان يكون الخالق داخلا في الاشياء
المخلوقة تحقق الامكنة والجهات واليه اشار بقوله وهو خالق كل شيء
وهو خارج عن الجهة دون العقول **الثالثة** الجواب بان كونه القائم
بنفسه هو المتحيز بالذات ممنوع بل هو المستغني عن محل يقومه كما في شرح
المواقف واليه لوح بقوله كان الله ولا مكان **السادس** ما اشار اليه بقوله فيه

دان تعالى

ولا خارجا عنه بان يكون في جهة
منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات
صح

ما به ح

وانه تعالى بقوله يدعي من اعلى للاشارة الى ما هو وصف للمدعو تعالى
من نعوت الجلال وصفات الكبرياء من الالوهية والربوبية والكبرياء
والفوقية بالاستيلاء في شيء فاشار الى الجواب بان رفع الايدي
عند الدعاء الى الجهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السموات والارض
العلى بل لكونها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات ويستنزل البركات
لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون مع الاشارة الى اتصافه تعالى
بنعوت الجلال وصفات الكبرياء وكونه تعالى فوق عباده بالقهر
والاستيلاء والى الجواب بمنع ما ورد في الايات والاحاديث على
الاستقرار والتمكن ومنع رفع الايدي للاعتقاد بل كل ذلك بالمعنى
الذي ذكرناه هنا وهو الذي لاحظنا في وصف الكبرياء ودفع طرق
المسماة الحدوث والفناء كما اشار اليه بقوله فرفع اليه نخرجه على
انه يدعي من اعلى ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء ما ورد في
الحديث ان رجلا وهو عبد الله ابن رواحة كما بينه الامام في مسنده
بتخريج الامام الحارثي وحافظ طلحة والبلخي اتى الى النبي عليه السلام
بامة سوداء فقال وجب علي عتق رقبة مؤمنة قال ان امي هلكت وامرت
ان اعتق عنها رقبة مؤمنة ولا املك الا هذه وهي جارية سوداء اعجمية
فهذه يصلح الصلوة افتجزي في هذه عما لزم بالوصية كما في مصنف الحا

كالمشتقات ولا ما سفل والا ع
المعنى اي الاشارة اليه بالمعنى ووصفه ح

فظ

عبد الرزاق وليس في الرواية الصحيحة انها كانت خرساء كما قيل
فقال لها النبي عليه السلام اين الله فاشارت الى السماء فقال اعتقها فانها مؤمنة
وفي رواية فقال لها النبي عليه السلام امؤمنة انت قالت نعم فقال عليه
السلام اين الله سالتها عن المنزلة والعلو على العباد على القهر
والغلبة وشيرا اليه انه اذا دعاه العباد استقبلوا السماء دون غيرها
في الجهة لكن لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة فضلا
عن النساء حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الاقرب الى اصلاحهم
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في الجهة كما في شرح المقاصد
فاشارت الى السماء اشارة الى اعلى المنازل كما يقال فلان في السماء
اي رفيع القدر جدا كما في التقديس للرازي فقال اعتقها فانها مؤمنة
واكتفى عليه السلام بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها
كما في التقديس فاشار الى الجواب بان السؤال والتقرير لا يدلان
على المكان والجهة لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الاينية وفيه
اشارات الاولى انه حديث متفق على صحته كما ذكره السبكي في شرح
عقيدة ابي منصور واليه يشار بالتخريج التاويل دون التضعيف وقد
خرجه مالك والبخاري ومسلم وابو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم
وان كان لسبب اخر وابو نعيم في المعرفة عن ابي هريرة رضي الله عنهم
الثانية انه ماول لمخالفته لقواطع العقليات والنقليات اذ لا يجاوز

عن

عن الظاهر الا لضرورة مخالفة قطعي منهما فان حجج الله تتعاضد
ولا تتناقض كما في البرهان الساطع والارشاد بتخريج الحديث المذ كود
وبتأويله الثالثة انه يجتنب التأويل فيما دعى اليه الحاجة لخلل في فهم
العوام سيما اذا كان مما قريبا مفهوما في التخاطب ولا يستر سل
التأويل مطلقا والارشاد ايضا بتخريج الحديث المذكورة وتأويله
على الوجه المفهوم في التخاطب بعد منع تسلسل التأويل ونسبته الى الجهلة
واختاره الامام احمد بن حنبل فاول ثلثة احاديث من امثاله بعد
ما منع السؤال عنه كما ذكره الغزالي في المنقذ واختاره صاحب الكفاية
نور الدين البخاري وصاحب التسديد والمتأخرين كما قال في الكفاية
والبحث عن تأويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته بشرط
ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع القول بكونه مراد الله
هو طريق المحققين من اصحابنا ولعل اول من فتح هذا الباب على اولي
الالباب الامام ابو حنيفة على ما ذكر في كتاب العالم الرابعة انه عليه
السلام اراد امتحانها هل تقربان الخالق المتعال هو الله الذي اذا
الداعي يستقبل السماء كما قال السؤال والتقرير كما في شرح مسلم للنووي
والارشاد بترتيب التخريج على التجريد عمن اعلى الاعلى اسفل الخامسة
انها كانت اعجمية لا تقدر ان تفصح عما في ضميرها من اعتقاد التوحيد

بالعبادة فنفى بالإشارة أن معبودها إله السماء فإنهم كانوا
يسمّون الله إله السماء كما دلّ السؤال والاكتفاء بتلك الإشارة
كما في الكفاية لنور الدين البخاري والإرشاد بيانا لكونها مسي
وسؤال الرجل عن الأجزاء وفرّع عليه بيان حكم المخالفة في تنبيه القواعد بتشييد
التنزيه وتنبيها على استلزام نسبة النقص في القول بالتحيز
والتشبيه فقال فيه فمن قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فهو كافر
لكونه قائلا باختصاص الباري تعالى بجهة وحيز وكل ما يختص مختص
بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة فهو قول بالنقص الصريح
في حقه تعالى شأنه كذا من قال إنه على العرش ولا أدري العرش أفي السماء
أم في الأرض لاستلزام القول باختصاصه تعالى بالجهة والحيز
والنقص الصريح في شأنه سيما في القول بالكون في الأرض ونفي
العلو عنه تعالى بل نفي ذات الإله المنزه عن التحيز وشبه الأشياء مشابهة سع
وفيه إشارة إلى أن القائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود
سوى الأشياء التي يمكن الإشارة إليها حسا فهم منكرون لذات الإله المنزه
عن ذلك فلزمهم الكفر لا محالة وإليه أشار بالحكم بالكفر بجحود المعتزلة
ومن يحذو حذوهم في إنكار الصفات فإنهم يثبتون موجودا وراء
هذه الأشياء التي يشار إليها حسا إلا أنهم يخالفون في صفاته

كما ذكره

كما ذكره الامام الرازي في كتاب التقديس **الثانية** اكفار من اطلق
التشبيه والتحيز واليه اشار بالحكم المذكور لمن اطلقه واختاره
الامام الاشعري فقال في النوادر من اعتقد ان الله جسم فهو
غير عارف بربه فهو كافر به كما في شرح الارشاد لابي القاسم الانصاري
وفي الخلاصة ان المشبه اذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو
كافر **الثالثة** عدم اكفار من قال هو جسم متحيز لا كالاجسام المتحيزة
كما ذهب اليه محمد الهيصم وبعض الحنابلة واليه اشار بعدم التعرض
له في المقام فهو مبتدع في اطلاق الجسم وليس بكافر لرفعه ايهام
النقصان بقوله لا كالاجسام وقيل بكفر بمجرد الاطلاق كما في باب
الامامة من فتح القدير وقد اطلق في الخانية والمحيط عدم جواز
الاقتداء بالمشبهة **الرابعة** الرد على من انكر اكفار المشبهة مطلقا
ذهابا الى ان القائل بانه جسم غالط فيه غير كافر لانه لا يبطل قوله
بموجبه كما اختاره الباقلاني كما في شرح الارشاد واختاره الآمدي
في الابكار فقال في خاتمته اما يلزم التكفير لو قال انه جسم
كالاجسام وليس كذلك لكنه ناقض كلامه في فصل التنزيه منه وفي
المنايح حيث قال فيه ومن وصفه تعالى بكونه جسما منهم من قال انه جسم
اي موجود لا كالاجسام كبعض الكرامية ومنهم من قال انه على صورة
شاب امرد ومنهم من قال على صورة شيخ اشمط وكل ذلك كفر وجهل

بالرب ونسبة بالنقص الصريح اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فصل
في تحقيق الرؤية قال في الوصية والفقه الاكبر ولقاء الله تعالى اي كون
رؤيته لاهل الجنة زيادة في اكرامهم فيها حق اي ثابت بالدلائل
القطعيات من بينات الآيات ومشهورات الروايات واقع بلا كيفية اي من
اجل عدم الكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لما سيأتي
من البيان ولا تشبيه له تعالى بشيء من المخلوقات ولا جهة له ولا تحيز في شيء
تشبيه من الجهات وفيه اشارات الاولى انه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده في الجنة بخلق قوة
الادراك في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ومسامتة
الثانية امكان ذلك وثبوته بالآيات والاحاديث المشهورة واليه اشار
بالحق في مقام الاستدلال وهي كثيرة منها قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة روى ابو بكر
الصديق رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الحسنى الجنة والزيادة
النظر الى وجهه تعالى ومنها ما رواه عبد الله بن عمر عنه عليه السلام
انه قال ان اكرم اهل الجنة على الله من ينظر الى وجهه غدوة
وعشية ثم قرأ وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وغير ذلك
كما سيأتي الثالثة الرد على فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافية

للرؤية

للرؤية بلا مكان ولا جهة والمعتزلة والنجارية والخوارج
النافية لمطلق الرؤية ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف
التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال
الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل النزاع في انا اذا نظرنا
الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا
غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يحصل للعباد بالنسبة
الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة كما في شرح المقاصد
وغيره واليه اشار بقوله يراه المؤمنون وهم في الجنة دون المرئي
تعالى باعين رؤسهم لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه الرابعة
ان المراد بنفي الكيفية والجهة خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض مع سلامة الحاسة وكون
المرئي بحيث رؤيته من المقابلة وعدم القرب القريب والبعد البعيد يمكن
واللطافة والصغر والحجاب لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي والمرئي
عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم من الجهلات فيعترضون بان
الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكتسابه بالضرورة فيكون
واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون
له حالة وكيفية من الكيفيات كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله بالاكتفاء صح

فيه ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ولا قرب ولا بعد ولا حجاب
ولا مقابلة فان تلك الشروط مبنية على الاستقرار والانعكاس
او الاخيرة بالاولى والدنيا كما في التعديل فاشار باضافة اللقا اليه
تع والبيت يعني بعد الاياة المراد من الرؤية ان يحصل انكشاف للعباد
بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه والانكشاف يجب ان يكون على
وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب ان يكون
ان يكون الانكشاف متنزها عن الحيز والجهة كما في الاربعين للرازي عن الجهة والحيز
هذا والاية الاولى تدل على امكان رؤيته وذلك ان موسى عليه السلام وجب ان يكون الانكشاف منزها
طلب الرؤية ولا يكون عابثا ولا جاهلا والله علقها على استقرار الجبل
وهو ممكن في نفسه وما يقال على الاول انه انما طلب العلم الضروري
او رؤية اية او لم يسلم فلقومه او لزيادة الطمانينة تناقض العقل والسمع
ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة فقد رد بانه لن تراني
نفي للرؤية لا للعلم او رؤية الاية كيف والعلم حاصل والايات كثيرة والحاصل
منها ان انما هو على تقدير الانكشاف دون الاستقرار والرؤية المقرونة
بالنظر الموصول نص في معناها والقوم اما مصدقون لموسى عليه السلام بالي
فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية او لا فلا يفيد حكاية عن الله تع ولا يليق
بالنبي عليه السلام مداخيرة الباطل كما في طلب جعل الالهة ولا طلب الدليل

كذلك وان كان الكشوف م

جهل

بهذه م

جهلوا الطريق ولا الجهل في الالهيات بما يعرف احاد المعتزلة وعلى
الثاني انّ المعلق على الاستقرار حين عقيب النظر وهو حالة انذكاك
يستحيل معها الاستقرار دون ذاته فممكن ضرورة وان لم يقع
ليلزم وقوع الرؤية وانّما المستحيل اجتماعهما والاثبات الآخر
بان تدلّ على وقوع الرؤية اذ النظر الموصول بالى امّا بمعنى الرؤية او الملزوم
لها او مجاز متعين فيها وكذا اللقاء يستلزمها النقل والاستعمال
والعرف وما يقال انّ النظر قد يكون بمعنى الانتظار والى قد يكون اسما
بمعنى النعمة والنظر قد يتصف به الرؤية كالنضرة والازدراد
ونحوهما وقد يوجد بدونهما مثل نظرت الى الهلال فلم اره فتقدير
الجواب ان يقال احتمال ظاهر منقول فقد رد بانّ الانتظار لا يلائم
سوق الاية ولا يليق بدار الثواب وكون الى هيهنا حرفا ظاهر ابعد
عن السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول
عن الحقيقة والمجاز المشهور الى الحذف بلا قرينة معينة كما في المقاصد
وامّا الاحاديث المشهورة الدالة على وقوع الرؤية فكثيرة اشهرها ما ذكره حيث
قال في رواية القاضي ابي عبد الباقي الانصاري وابي عبد الله بن خسروي
والبلخي والقاضي ابي زكريا موسى الحصكفي حدثني اسماعيل بن ابي خالد
عن قيس بن ابي حازم البجلي التابعي الجليل وهو من العشرة المبشرة عن جرير

اذ النظر خ

بن عبد الله عن النبي عليه السلام انه قال انكم ستردون ربكم كما ترون
هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته بفتح اوله وتشديد الميم
وحذف احد التائين اي لا ينضم بعضكم الى بعض في وقت النظر اليه
لتوهم من المشقة بسبب الاشكال والاختفاء وفي رواية بضم اوله وتخفيف
الميم من الضيم اي لا يلحقكم في رؤيته ضيم ومشقة ويعضدها رواية لا تضارون
من المضارة بمعنى المضايقة اي لا تتضايقون في الرؤية عن كثرة بحيث يخفى
الضرر لهم بل يرى كل احد كما ينبغي ففيه كشف عن وجه تشبيه الرؤية
وانها تقع على الانكشاف التام ووقع لا لتشبيه المرئي بالمرئي في المقام
وهو حديث مشهور روي القدر المشترك منه سبعة وعشرون صحابيا
رواه امير المؤمنين ابو بكر الصديق وعلي وعبد الله بن عمر وابن مسعود
وابن عباس وابي سعيد الخدري كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وجرير
بن عبد الله وابو سعيد الخدري وابو هريرة وابو موسى الاشعري وابو رزين
بن لقيط العقيلي وجنادة ابن ابي امية وانس بن مالك وصهيب بن سنان
وحذيفة اليمان وعمار بن ياسر وابو امامة الباهلي وابو برزة وثوبان
وعبد الله بن حارث الزبيدي وعبادة بن الصامت وفضالة ابن عبيد وبريدة
وعمارة بن رويبة الثقفي وعدي بن حاتم الطائي رضي الله تعالى عنهم اجمعين
كما في شرح البخاري وروي عنهم ثمانية وعشرون كلها باكثر من ستين طريقا

وقد روي احاديث الرؤية اكثر من عشرين صحابيا وقال ابو القاسم

رواه

رواه مالك واحمد بن حنبل والبخاري ومسلم وابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه وابن خزيمه وابن حبان عن جرير بن عبد الله بهذا
اللفظ ورواه البخاري واحمد ومسلم عن ابي سعيد الخدري وابي
هريرة بلفظ هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا قال فهل تضارون
في شمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فانكم ترونه كذلك ورواه
الترمذي وابن ماجه عن ابي هريرة بلفظ هل تمارون في رؤية الشمس
والقمر كذلك لا تمارون في رؤية ربكم ورواه الطبراني والدار
قطني والبيهقي وابن ابي شيبة وابن جريج وابن المنذر وابن منده وابن عساكر عن ابي موسي الاشعري ورواه الدارمي والدارقطني
واللالكائي وابن ابي عاصم وابو الشيخ وابن مردوية عن ابي بكر واللالكائي عن علي
ان النبي عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
الحسنى الجنة والزيادة النظر الى وجه الله تعالى ورواه الخطيب البغدادي
عن قيس بن ابي حازم عن ابي بكر وروي احمد بن حنبل والترمذي والطبراني
والحاكم وابو الشيخ عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال ان اكرم
اهل الجنة على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وروي احمد بن حنبل ومسلم والترمذي وابن ماجه
وابن حبان وابن خزيمة عن صهيب بن سنان عنه عليه السلام انه قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة يقول الله تريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض

وجوهنا الم يدخلنا الجنة وينجينا من النار فيكشف الحجاب فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم قرأ للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورواه الطبراني والبيهقي وابو نعيم واللالكائي وابن خزيمة والحكيم
والترمذي والآجري حديث الرؤية بالفاظ متفقة المعاني عن ابن
مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وانس وعبادة
بن الصامت وعمار بن ياسر وحذيفة وابي امامة الباهلي وبريدة
وابي سعيد وعبد الله بن حارث الزبيدي وابو رزين وابي بريدة وثوبان
وعمار بن رويبة الثقفي وفضالة بن عبيد وجنادة بن ابي امية ورواه
ابو الشيخ والآجري عن عدي بن حاتم وروى الدارقطني في كتاب
الرؤية عن انس عنه عليه السلام انه قال يرى المؤمنون ربهم في كل جمعة
وفي رواية المؤمنات يوم الفطر والنحر ولما كان الاصوب في هذه المسألة — لكونهما
ان يتمسك بالدلائل السمعية اسرع في الزام المبتدعة ثم معارضة شبههم
بالادلة العقلية كما ذكره ابو الماتريدي واختاره محققو الاشاعرة
اشار الامام في المقام الى ما ثبت بالمرام من الدلائل السمعية واشار الى دفع
الشبه المبتدعة معارضة بما ثبت من ما له دخل للرؤية من القرب والاقبال
والمجاورة ورد للمختلقة الى المختلف كان الطريق المسلوكة للسلف دفعا
لما تمسك به المخالفون من وجوه الاول انه تعالى لو كان مرئيا لكان بالضرورة في مقابلة

لكون الثاني اظهر في الالزام كما في حواشي التلويح ولذا كثيراه لسيالكوتي محمد كما في عتاق القهستاني منه

فكان

ع الانطباع الانقلاب

ع الشبح صورة المرئي

تكون في جهة جوهرا او عرضا في مسامتة الرائي او متصلا به الثاني اداة الرؤية
اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة
الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر
الامتناع فيمتنع رؤيته فاشار الامام الى جوابهما في قوله وليس قرب
الله كما دل قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولا بعد
كما دل قوله تعالى الا بعدا لعاد قوم هود من طريق ارادة المعنى الحقيقي
اي طول المسافة وقصرها حتى يلزم التحيز والمقابلة والكون في جهة
لتنزهه تعالى عن كل ذلك بدلالة البراهين القطعية ولا
على تعيين المعنى المجازي معنى الكرامة في قربه تعالى من العباد وطرده
في معنى الاية وفي قربه تعالى والقرب منونا في بعض النسخ الا على معنى
الكرامة مخالف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة ولما شاء تعالى من العبادة
والالهام والحفاوة في بعد من العاصين ولكن المطيع قريب منه تعالى
قربا حاصلا في طاعته كما دل عليه قوله تعالى واسجد واقترب بلا كيف
اي بلا كيفيات معتبرة في قرب الاجسام والاعراض والعاصي بعيد منه
بالاسقاط عن درجة الابرار بلا كيف فاشار الى الجماد ثم تفويض
تعيين المعنى المجازي الى الله تعالى بقرينة نفي الكيفية كما مر تحقيقه
فكذا الرؤية في ذلك فاشار الى ان القرب والبعد منه تعالى بلا كيفية

من المقابلة والمسافة والجهة فكذا في الرؤية يمتنع الكيفيات والشرائط و
واتصال الشعاع والانطباع فان كل ذلك انما هو في المشاهد من الاجسام
والاعراض في الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر
واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق
مختلفة كماهية القرب والبعد والمانة اهل الرؤية وانه لم يكن من المشاهد
لكن وضعنا منها كما في شرح البزدوي الثالث انه لو صحت رؤيته تع
لدامت في الجنة بل في الآخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته من
من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة وبحار هائلة لا نراها لعدم خلق الله الرؤية والانتفاء او لا تنفاذ
شرط خاص لها وهو قطعي البطلان واشار الى جوابه في قوله القرب وقال
يقع على المناجي اي المستفرغ اليه تع في حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل
وكذلك جوازه تع في الجنة في مقام القرب والوقوف بين يديه في مقام
المحاسبة وكذلك الرؤية في الآخرة بلا كيف ولا مقابلة ولا تحيز
في جميع ذلك فاشار الى ان القرب والاقبال يقع في حال المناجاة بلا كيف
وكذلك الجواز في القربة والاجلال فكذلك الرؤية تقع في الجنة بلا كيف
ولا تشبيه ولا لزوم في جميع الاحوال فانها نوع من الادراك يخلقه الله
تع متى ما شاء فيمن شاء فيخلقه في عباده في الجنة اكراما لهم ولا يخلقه
في الدنيا

في الدنيا لكون رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية
في الباصرة تخلق في بعض الازمان في الجنة والاستشهاد بقوله في الاية حزة
ولا يلزم كون جبال شاهقة وبحار هائلة بحضرتنا ولا نراها
للعلم الضروري بانتفائها نفي العادي وان كان ثبوتها من الممكنات
وفيه اشارة الى الاولى ان المعتمد في الدليل العقلي المشهور بين الجمهور
وهو ان كلا من الجوهر والاعراض مرئي ضرورة وفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما
من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث وهو عدمي لا يصلح
للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة
رؤيته لورود المنع عليه اذ لا يسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل
مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولانه منقوض بصحة المخلوقية
والملموسية المشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما
يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ذلك في الواجب وهو
محال ولان الوجود عين الذات كما مر فلا يقال انه متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما مشتركا
فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونتردد في هويته ما من غير تفصيل ما فيه من الجواهر ونتردد ع
والاعراض ثم نفصله الى ما له من تفصيل الجوهر والعرض وقد نفصل
عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما نشاهدها وان استقصينا في التأمل
فيعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الا فتراق

ط النفي بالحدوث عن الامكان لاستلزامه

وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والاعراض
وان صحة المخلوقية والملموسية عبارة عن امكان كون الشيء مخلوقا
وملموسا لا مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية و
وان البناء على اشتراك الوجود الالزامي على القائل به وقال في المواقف
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الاشعري ايضا بل
والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود معروض للشيء هويتان متمايزتان
بان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلو تنافات بين كون
الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات
كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها كون الاشياء كلها متفقة
بالحقيقة وهو لا يقول به عاقل كما في شرح التجريد للفاضل القوشجي الثانية
انه عدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام لعدم ثبوت قطعي يتوقف عليه
الاثبات في المقام ولم يثبت عن الامام ما نقل عنه من رؤية الباري في
المنام واستحالة الامام ابو منصور الماتريدي والقاضي ابو بكر الق
الباقلاني واختار المحققون متمسكين بان المرئي في المنام مثال يتنزه
الصانع وجوزه بعض الائمة كهنا الحكايات والادلة عندهم وبدون مثال ولا في
كيفية حقيقته متمسكين بان ما يجمع في الاخرة عن المشاهدة جاز ان يقع
في المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية وبما روى الترمذي واحمد

حنبل

قوله والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليست ح

حنبل والدارمي والطبراني عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وعبد
الرحمن بن عايش عنه عليه السلام انه قال رايت ربي في منامي
في احسن صورة فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم الملأ الاعلى
الحديث قال الامام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة المراد بالصورة
الصفة والمعنى في احسن اكرام ولطف وان الرائي قد يرى في النوم
غير المتشكل متشكلا وعكسه ليس من خلل في الرؤيا ولا في الرائي بل من
اسباب مذكورة في علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الانبياء
الى التعبير قال الامدي الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وادعاء تكون رؤية
حقيقة وفي شرح المقاصد ان الرؤية في المنام قد حكي القول بها عن
كثير من السلف ولما لم يتعرض له الامام لعدم القاطع في طرفي المقام غير مستحسن
قال الامام فاصحابنا ان السكوت فيه حسن فالقول بانه غير مستحسن الثالثة
انه اكتفى الامام بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السمعية لظهور
اندفاعها عند تحقيق الادلة وما تمسكوا به منها وجوه الاول قوله
تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها
وقد نفي على سبيل العموم لان الاوثق بالمقام والشايع في الاستعمال
في مثله عموم السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل
ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه فيمتنع واجيب بانه لو سلم
نقيضه

العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي وانطباع الشبح في العين لما في المقطع من
معنى النيل والوصول اضرام قوله ادركت فلانا اذ الحقه فلا يلزم
من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا ليمتنع بل ربما يلزم جوازها
ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتفردة بحجاب الكبرياء ولا المتعزز خ
كالمعدوم او ما لا كالاصوات والروايح والطعوم الثاني قوله تع لن تراني
ولن للتابيد او للتاكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى عليه السلام
ولا يراه غيره بالاجماع واجيب بان التابيد لم يثبت عن الثقات ولما
كيد لا يقتضي عموم الاوقات الثالثة قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا الاية سيقت لنفي التكليم بالرؤية ونزلت حين قالوا
للنبي عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى عليه السلام فدلت
على اثبات التكليم ونفي الرؤية واجيب بمنع ذلك بل هو بيان انواع
التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية فكان من وراء حجاب مستدركا اذ لا
منع له سوى عدم الرؤية الا وقد استعظموه واستكبروه حتى سماه
ظلما وعتوا واجيب بان ذلك لتعنتهم وعنادهم كما دل لقد استكبروا
في انفسهم ولهذا استعظموا انزال الملائكة والكتاب مع امكانه الباب
الثالث في بيان صفات الفعلية اي التي هي منشا الافعال ومبدا لاخراج

المعدوم

المعدوم من العدم الى الوجود الراجعة الى التكوين العام
وما يرجع اليها من افعال المتعلقة بامر الدنيا كخلق الاعمال
وتدبير نظام العالم بارسال الانبياء ونصب الائمة والمتعلقة
بامر الاخرة كالاعادة والاثابة والمعاقبة وسائر السمعيات
الراجعة الى التكوين المخصوص والى الاشارة وقال في الفقه الاكبر
فالفعلية اي الصفات الفعالية هي منشأ الافعال التخليق اي التكوين
المخصوص بايجاد الاشياء على تقديرها واستوائها وابداعها من غير مادة صل
والاحداث في المعنى الاول لقوله تع انا كل شي خلقناه بقدر و
وبالمعنى الثاني قوله تع خلق السموات والارض وايثاره على الخلق
بمعنى المخلوق والانشاء اي التكوين المخصوص بايجاد الشي وتربيته وعليه
قوله تع وهو الذي انشأكم والابداع اي التكوين المخصوص بايجاد
الشي بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه
قوله تع بديع السموات والارض اي مبدعهما والصنع اي التكوين المخصوص
بايجاد الشي على الاجادة والاتقان وعليه قوله تع صنع الله الذي
اتقن كل شي وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق والتصوير
والاعادة ونحوهما مما ورد في النصوص القطعية والاحاديث
المشهورة من الاسماء والصفات المشتقة المشيرة اليه تع وفيه اشارة
الاولى انه صفة الفعل صفة حقيقية ليست عين تعلق القدرة والارادة
والاشارة بالشق مسائل تلك الصفة وبقوله والفعل صفة في الازل

الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع
وغير ذلك راجعة الى صفة ازلية قائمة بالذات هي الفعل
والتكوين العام بمعنى المبدأ للاضافة التي هي اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود لا اضافات متعددة كما ذهب اليه البعض و
لا عين تلك الاضافات كما ظن واليه اشار الامام بعنوانه لصفة
الفعالية وفيما بعد بقوله والفعل صفة في الازل فان عدم
كون الاخراج صفة ازلية حقيقته من مسلمات العقول واليه اشار
الامام ابو منصور الماتريدي بقوله اذا اطلق الوصف له تعالى بما يوصف
به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به بمعنى
قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع والامام ابو الحسن
الرستغفني في الارشاد بقوله طريق التكوين طريق الصفات والافعال
الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام والامام
ابو المعين النسفي في التبصرة بقوله انه الخالق وصف له تعالى لما
فلا بد من وجود معنى يكون خالقا ويتصف به كسائر الصفات والامام
عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه بقوله لو لم يكن تعالى خالقا قبل
الخلق اي صفته بها الخلق فخلق به بطل تلك الصفة عند فراغه
من الخلق فيلزم العجز ومحلية الحوادث وصرح به العلامة صدر الشريعة
في التعديل بقوله صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشأها فالصفات
قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان في الرحمة

والكلام

والكرم والرضا كما في شرح المقاصد والحارث المحاسبي كما في
معالم السنن للخطابي وبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص
والارشاد وتسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود كما هو دأبهم في عدم الالتفات الى وجوب التعريفات
بعد الاهتمام بتحقيق المرام فقد نبهوا على المراد في المقام من مبدأ
الاخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام
الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق متمسكين
بان التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان
وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر وتسلسل كما في الصحائف **الرابعة**
الرد على من ارجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذا بين
الى ان التكوين وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس مغايرا للمفعول في
في الخارج فالتكوين عين المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من العدم
الى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة
بارادته فان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة انما تؤثر في
في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر
الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك

فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات
كما في شرح المقاصد واشار الامام الى الاستدلال على المرام متضمنا
للجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله
في الفقه الاكبر والله تعالى كان خالقا اي متصفا بمدلول هذا الكلام
المعلق على وجه التاثير بتخليقه اي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدأ
بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم
لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق على ما صرحوا به في اثبات الصفات
الذاتية وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة
غير متوقفة على التخليق فيتغايران كما في الصحائف واليه اشار بقوله
والتخليق اي مبدأ الايجاد في الخارج صفة في الازل اي صفة مستقلة
مغايرة للقدرة كما هو المتبادر فاشار الى انه لو لم يكن متصفا به في
في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود المخلوق كما دل الوصف به والوصف
لوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق فكان القول بتعريته
عنها في الازل وحدوثها بحدوث المخلوق قول بقيام النقص والحاجة
الى ما يتحقق بذلك والقديم تعالى عن ذلك وصرح به في التاويلات
الماتريدية والارشاد والتبصرة النسفية والبرهان لابي شجاع
الناصري وفيه اشارات الاولى ان ذلك المبدأ المدلول المعنى الذي يجمع

في الفاعل

في الفاعل ويمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل
في الوقت المراد والى اشاد بقوله والتخليق صفته في الازل بل هذا المعنى
يعم الموجب ايضا لا صلوحية التاثير في الايجاد والترك دون التاثير
بالفعل الثانية انه ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق المعتبر عنه
بالتكوين والى اشاد بتعقيب قوله وفاعلا اي متصفا بفعله اي بسبب قيام
الفعل بمعنى مبداء الايجاد بذاته كما دل قوله فعال لما يريد فان اطلاق
الفعل على نفس الصفة شايع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل
كما ان التكوين حقيقة فيما به التكوين كما في الحواشي الكمالية للنسفية و
وقد بينه بقوله والفعل صفته في الازل فاشار الى انه اختلف اسمائه
باختلاف حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق
وبحصول الصور تصوير الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريدية
كما في شرح التعديل لدلالة المشتقات فيها على اصل الفعل العام المتعلق بما
دون سائر الصفات الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة
للارادة حيث وصف به في الازل وقد يتعلق الارادة ودل على الايجاد
في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل
في الازل وقد وصف به وغير القدرة لانه تعلقها بصحة التاثير و
والترك دون التاثير بالايجاد البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين

كذا قال الفاضل الحيدرآبادي منه

اخذا من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون كما في
التسديد والارشاد بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل
وبيانه انه تعالى وصف ذاته بانه فعال لما يريد وعبر عن تكوين الاشياء
بانه يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور ومنها دال على ايجاد
تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس بمعنى
القدرة المقارنة لانه علق على الارادات اي تعلقها المدلول بقوله
تعالى لما يريد وقوله واذا اراد شيئا فدل على انه عقبه لانه المعلق غير
المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتاثير في الاول ورتب
على الوجود والمدلول بقوله فيكون في الثاني فذلك كله دل على انه غير تعلق
القدرة لانه تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل
الوصف بالمشتق على قيام حقيقي بالموصوف فثبت قيامه ولزم
لمبدئه وكونه صفة لازلية وانه لا يرجع الى تعلق القدرة المقارنة
بالارادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال لدلالة تلك
المشتقات بالكلية قال في المعارف شرح الصحايف فان قالتم لا يكفي
القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة اخرى قلت لا
فقدان القدرة والارادة بدون التاثير لا يكفيان في وجود المتاثر
الاثر والتاثير بصفة التكوين واعترض الامام الرازي بان صفة القدرة

موثرة

مؤثرة على سبيل الجوازي جاز أنه يتعلق بالتأثير وجاز أنه
لا يتعلق وصفة التخليق إن كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز
كانت عين القدرة وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون
الله موجبا لا مختارا وهو محال والجواب أن تأثير صفة الخلق
في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله وجب وجود
المخلوق وإلا لزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول
فعلى سبيل الجواز لأنه متى خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بالعكس
ذلك أن تأثيرها على سبيل الجواز وحصول متعلقها على سبيل
الوجوب فللخلق جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من إيجابه كون
الله تعالى موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه
قدرة لما بينا أن جهة جوازه غير جهة جوازها وقال في التبصرة وذلك
يلزم الإمام الأشعري وجمهور أصحابنا القائلين بأنه تكوين بالكلام
النفسي وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة وفرقهم بين التكوين
وسائر الصفات الثانية يدل على المشتقات بالقول باستقلالها و
وإرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض ومثله
في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد والثاني ما أشار إليه بقوله
فيه فكان الله خالقا قبل أن يخلق المخلوق وكذا رازقا قبل أن يرزق ذا الرزق

فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به تلك الصفة
فهي ليست هي القدرة فانه كان قادرا على خلق الشموس والاقمار
في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما
متغايران كما في الصحايف واليه اشار بقوله وفعاله اي مبدء صفة
القائمة به تعالى في الازل فاسناد الحياة صفة الفعل لو لم يكن مستقلة بل
راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المكونة في التحقق لزم خلو
المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدء والخالق عن صفة كمال واليه اشار بقوله
والفاعل المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات
الكمال فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال
واخلو المشتق الدال عليه كاشفا للوجود ثبت المحال فالمراد بالفاعل
من شانه ان يجعل الشيء البتة في وقت اراد ان يوجد فيما اشير
اليه في التعديل دون من صدر منه الفعل لعدم انتقاء الحصر على ان
الكماليات ايضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند اهل السنة كما سيصرح
به ثم اشار الى مغايرته للمكونة بقوله وفعل الله اي مبدا فعله المدلول
بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتاثير
لانه ليس متعلق الخلق والايجاد في الخارج فلو يفيد نفيه بل لم يصح
ففيه ايضا اشارة الى ان التكوين القايم به تعالى ليس نفس التاثير و

والاخراج

والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدا التاثير في ذلك وليس نفس
المكون في التحقق والتعلق والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا
نقول وجد هذه المخلوقات لان الله خلقه فيعلل وجوده بتخليقه
اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله خلقه
جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل الصحابة تف
والى ان ايجاده المكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على
الترك كما مر ففي التعديل ان المراد بايجاد الشي البتة انه لا تردد
في ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فيتميز عن القدرة اذ هي لا — توجب
الجزم فيتميز الايلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختياري
وهو الايجاد وقد وكذا والكاتب يقوله المفعول مخلوق محدث مسبوق بالعدم
فهو مغاير للفعل وتكوينه في التعلق والتحقق وما عنه نوع بالاختيار
كما هو المتبادر من الخلق وكل ذلك اشير اليه في مواضع من الارشاد والتبصرة
والتعديل والتسديد وفي اشارة الاولى الجواب بمنع كون الفعل والتكوين
راجعا الى القدرة المقارنة بالارادة والى الارشاد بسبب كونه فعله نوع
صفة مستقلة ازلية فانهما قديمتان قد اوجبهما الذات فهما معا
لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياج الى ايجاد اختياري
لزم قدم الحوادث والغني عن الايجاد الاختياري كما في التعديل والتسديد

والفاعل هو الله والمفعول مخلوق الثانية ان مأخذ الاشتقاق الذي
هو المعنى المصدري ليس هو الصفة القائمة بل ما يلزم المعنى المصدري
من الامر الموجود المعبر عنه بالحاصل بالمصدر وان مرجع هذه الصفات
الفعلية ليس من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور الثابتة
في الاعيان كالصفات الذاتية واليه اشار بقوله وفعله صفة في الازل
وبين الامام الماتريدي في التاويلات حيث قرر الاستدلال بانه تعالى
تمدح في كلامه الازلي بالاسماء التي يشتق منها صفات الافعال كما تمدح
بالاسماء التي يشتق منها صفات الذات حيث قال هو الله الخالق البارئ
المصور والاية تمامها من البينات الثالثة الرد على من زعم ان التكوين حادث
وانه عين المكون بحسب التحقق في الخارج كالمعتزلة والاشعرية الرابعة
الرد على من زعم انه حادث وقائم بذاته كالكرامية وهشام من المعتزلة
الخامسة الرد على من زعم انه حادث لا في محل كبشر بن المعتمر وابن الراوندي
السادسة الرد على من زعم انه محل الاثر كالعلاف من المعتزلة
والى ذلك كله اشار بقوله صفته في الازل السابعة ان ذلك المبدا
قديم يتجدد تعلقه بوجود الشيء في وقت ارادة وجوده فيه واليه
اشار بقوله وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اي موجد بعد العدم
بالاختيار فلو لزم قدم المكون كما ظنه المخالفون ولا يلزم كون الايجاد

قديما

قديما واثره حادثا كجرح سري بعد مدة اذ لا يصح ان يقال انزال
القران ليلة القدر قديم ولان فعل المختار لا يكون قديما فالمنشأ
قديم وتاثيره حادث كما في التعديل وانما ذكره بعض مشايخنا
في رد قول المخالفين انه لا يتعقل من التكوين الا الايجاد ولو كان
ازليا لزم ازلية المكونات كما صرح به في التبصرة والتلخيص والكفاية والسداد يد
بناء على انه لما لم يكن هو وصفاته زمانيا كان نسبة ذاته وصفاته
الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازلية الى الابد معلولة له
صادرة منه في وقته فهو من باب المجازات وبناء ثبوت المطلق على
تقدير تسليم بعض المقدمات لا افادته في الالزاميات والاقناعيات فهو من هب
المثبتات لا الاثبات كما ظن من قصر النظر على ظاهر الكلمات فالحاصل ان
(طرأ كثير من المتأخرين والشراح كالخيالي والنسائي منه)
التكوين ليس بمعنى التاثير بل صفة حقيقية بها التاثير والايجاد البتة
عند تعلق الارادة والاختيار كما قال المصنف المستقل والايثار بالصفة
الازلية وعدم المخلوقية والمغايرة للمخلوق في المال فاذا احطت
بفحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والاشكال عدت صعابا
فظاهر الحال الاول ما قيل نقول لهم ان عنيتم نفس مؤثرية القدرة ففي
صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون
حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الاثر فهي عين القدرة

لصاحب [illegible]

وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه الثاني ما قيل انه لا يعقل من التكوين الا

الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون

بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة

المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وانه لو كان ازليا

لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر

وانهم اطبقوا على اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير الحادث و

وسكتوا عما هو اصل البناء اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد

طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته الثالث ما قيل اعتراضا

لابن الهمام في المسايرة منه

بذلك انه ما ذكره لا ينفي ما قاله الاشاعرة من انه على تفاصيله سوى

صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ولا يوجب كونه صفة

اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم

من دليلهم ذلك بل في كلام ابي حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة

على ما نقله الطحاوي بقوله له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية

ولا مخلوق كما انه محيي الموتى استحق بهذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق

اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل شيء قدير فانه تعليل وبيان

لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق بسبب قيام قدرته عليه في الازل انتهى

بل مع ما بعده من قوله وكل شيء اليه فقير وكل امر عليه يسير علة تعليل وبيا

لكونه

لكونه نوع موصوفا بصفات الافعال الدالة على الكمال وبصفات الذات
من كونه موصوفا بالقدرة بلا ابتداء والدوام بلا انتهاء وكونه حيا
لا يموت ولا يتطرق الفناء فيه ولا انتهاء مريدا كامل الارادة بحيث
لا يكون الا ما يريد قادرا كامل القدرة بحيث لا يعجزه شيء من المقد دد
فانه على كل شيء قدير مفتقر اليه كل شيء في التكوين والابقاء قديم
مستغن عن الحاجة كامل الاستغناء فلفظ ذلك اشارة الى
كل ذلك كما صرح به في شرحه القاضي ابو مفضل الغزنوي والامام ابو شجاع
الناصري **الرابع** ما قيل ان الاستدلال بالاية لا يطابق المدعى لان الترجح
يعود الى صفة الكمال ولا يثبت صفة اخرى وان دلالة الاشتقاق في
في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا في ان التاثير والاحتجا
كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما
لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة **الخامس** ما قيل
ان القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود لان الامكان
للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة
مؤثرة في صفة المقدور دون التكوين هو التعلق القدرة بالمقدور حال
ارادة ايجاده **السادس** ما قيل ان التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى
يسبح له ما في السموات والارض وقوله وهو الذي في السماء اله وفي [ما في] [الارض]

صاحب المقاصد منه

لصاحب الطوالع وصاحب المواقف والمقاصد منه

لصاحب المقاصد منه

اله وهي اي معبود ولا شك ان ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال
لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذلك
الارض والسماء نعم هو في الارض بحيث يحصل له بهذه التعلقات
والاضافات فيما لا يزال حالة من صفات الكمال وان النقص انما هو
فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل
كذلك نعم هو في الازل قادر عليه **السابع** ما قيل انما ثبت بالدليل ان
مبدا التاثير بالنسبة الى المقدور والموجب نفس القدرة والارادة
وبالنسبة الى الصفات نفس الذات المتمايزة بذاتها عن سائر الذوات فلم يكون
التكوين صفة اخرى **الثامن** ما قيل انه ان اريد به مبدا الاشتقاق للمعنى
المصدري فمسلم ان ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدا لكنه ليس
بحقيقي وان اريد به الصفة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما
لذلك انما هو في الشاهد وليس الامر كذلك في الغايب وانه منقوض
بمثل الواجب والموجود وان اريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد
وقد عرفت ان المعول بان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج

ليس

للفاضل الخيالي في شرح النونية وحواشي النسفية منه

لصاحب المقاصد وتبعه الخيالي في شرح النونية منه

ليس تحقيقا في المقام بل غاية تصحيح للقول بعينية التكوين للمكون
وتقريب له الى الافهام صرح به صاحب التعديل في شرحه فصل
في خصوصيات التكوين قدم منها التفضل والانعام في الدارين با
بالتوفيق لما يصلح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعة والاثابة
عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار و
وبالمعاقبة على المعاصي وقال في الفقه الاكبر والله متفضل اي محسن
في الدارين بوجوه الانعام بدلالة الاطلاق كالتوفيق لما يصلح
والطاعات واللطف والاثابة بالزيادة على ما يستحق العباد من الكرامات
من غير وجوب شيء من ذلك عليه تعالى بل هو فضله واحسانه على من يشاء من عباده
فان التفضل هو الزيادة عن الاقتصاد وكل عطية لا تلزم من يعطي
كما في المفردات وعادل اي يعاقب بما لا يزيد على المعاصي التي جنا
روها من الجزاء بلا وجوب العقاب عليه تعالى لعدم الفاضل على من يشاء من
من عباده العاصين اي عامل بعدله في بعضهم كما دل التقابل فان العدل
هو المساواة في المكافات كما في المفردات وبينه بقوله يعطي من النعم في الدارين
كما دل الاطلاق اضعاف ما يستوجب العبد اي يستحقه بالطاعات
بمعنى المترتب على الافعال والترك وملائمة الاضافة اليهما في مجاري
العقول والعادات قوله تفضلا منه تعالى واحسانا على العبد بالزيادة

والدليل المثبت له منه

علي ما يستحقه فاقصي اللطف منه تعالى في جميع نعم الدارين بالتفضل
لا الوجوب وقد يعاقب العبد علي الذنب كبيرة كانت او صغيرة
كما دل الاطلاق وعدلا منه علي سوء اختياره واقترافه من غير وجوب عليه
كما بينه بقوله ويعفو ويترك عقوبة المجرم فيهما بالتوبة وبدونها
كما دل الاطلاق فضلا منه واحسانا فاشار الي ان اللطف والتوفيق
واثابة المطيع فضل منه وعقاب العاصي عدل منه تعالى من غير وجوب شيء
من ذلك عليه وقد يترك العذاب فضلا منه تعالى والي الاخيرة من قوله تعالى
ان الله لذو فضل علي الناس وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون اي بنقص ثواب او زيادة
عقاب وفيه اشارات الاولى عدم وجوب رعاية اللطف اي ما يختار المكلف
عنده الطاعة او بعضها او يقرب منها كالارزاق والاجال والقوى
والالات ونصب الادلة بمعنى وجوب اقصى اللطف في ذلك كله كما
قالت المعتزلة الثانية عدم وجوب العوض الخالي عن التعظيم علي الا
لام كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلما الثالثة عدم وجوب رعاية الاصلح
للعباد عليه تعالى في الامور الدنيوية يعني الانفع في باب الدين كما زعمت المعتزلة
البصرية بمعنى كون تركه نقصا يتنزه عنه قياسا علي ان الحكيم اذا
امر بالطاعة وقدر علي اعطاء ما يوصل المأمور اليها ولم يفعل عد مذمة

بالخلود وانه منع اللطف نقض للغرض من الامر وهو قبيح يجب تركه

الرابعة عدم وجوب اثابة المطيع او التعظيم كما زعمت المعتزلة البصرية

الخامسة عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى كما زعم جميع المعتزلة

تمسكا بانه الزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها

ظلم وانه منزه عنه فلا بد من سبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرة

والا لوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب.

وانه عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي.

لان النفس لا تميل الى الطاعات المخالفة لهواها الا بعد القطع بلذات

في عليها ولا ترتدع عن الشهوات الا مع القطع بالذم تترتب عليها

وبالايات والاحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب وهو الجزاء

فلو لم يجب وجاز لعدم لزم الخلف والكذب **السادسة** عدم وجوب

احترام المعصوم او الثابت انه علم الله فسقه لو ابقاه بناء على انه في تركه

تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح كما زعم بعضهم واشار الامام الى

اثبات المرام والجواب عن شبه المخالفون في المقام بوجوه **الاول** ما اشار

اليه بقوله في الفقه الاكبر والله يهدي اي يخلق الاهتداء من الا يمان

والطاعة كما دل الاطلاق في من يشاء الله هدايته من عباده محسن

اختياره فضلا منه واحسانا عليه بتوفيقه لذالك وبتيسر اسبابه

من غير وجوب رعاية الاصلح واللطف عليه ويضل اي يخلق الضلالة
من الكفر والمعصية كما دل الاطلاق في من يشاء الله اضلاله من عباده
لقبيح اختياره عدلا منه ومجازاة على سوء اختياره من غير وجوب
العقاب عليه تعالى وبين كونه عدلا منه على عبده ومجازاة على سوء
اختياره مع الزام المخالفين فيما اعتبر نوابه بقوله واضلاله
للعبد والزم خذلانه فهو تفسير باللوازم فان الاضلال يعني خلق
الضلالة عند اهل السنة كما اشار اليه في فصل خلق الاعمال حيث
قال في قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر فما بقي في العالم شيء
الا هو داخل فيه وصرح به في شرح المقاصد وغيره ويلزمه الخذلان
عند المعتزلة كما في الكشاف والسبقرة وتفسير الخذلان اتفاقا كما هو
المتبادر ان لا يوفق العبد ولا يهيئ له اسباب الخير ولا يعينه على ما يرضى
عنه لاختيار العبد ضد ما يرضاه وهو اي عدم التوفيق على ما يرضاه
من العبد من الطاعات لسوء اختياره عدل منه تعالى اتفاقا فاضلاله المستلزم
خذلانه عدل منه تعالى على العبد جزاء لسوء اختياره وهو اي العدل كما ثبت بالنصوص
منه تعالى عقوبة المخذول اي عقابه على قدر ما اكتسبه المخذول من المعصية
سواء كان مكتسبا بالجوارح او القلب كالعزم على المعصية كما دل الاطلاق فانه
يؤاخذ به عند عامة السلف كما قال الباقلاني والقاضي عياض لقوله تعالى ولكن

يؤاخذكم

ثم اخذكم بما كسبت قلوبكم كما في فتح الباري وغيره وفي شرح
البخاري للكرماني في الآية دليل لما عليه الجمهور ان افعال القلب اذا
استقرت يؤاخذ بها وقوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي
ما حدثت به انفسها ما لم تكلموا او تعملوا به محمول على ما اذا لم يستقر
وذلك معفو عنه بالاتفاق لانه لا يمكن الانفكاك عنه بخلاف
الاستقرار فاشار الى منع وجوب اللطف ورعاية الاصلح للعباد
عليه تعالى مستندا بانه لو وجب عليه لما خلق الضلالة في احد منهم ولما وجد
كان فيهم فاسق ومبتلى حيث لا يوجد فيهم اقصى اللطف وقد قالوا
بايجابه فلا يندفع بان الكل لا يخلو عن لطف يتفاوت بالنسبة اليهم
اشار بقوله ويضل من يشاء عدلا منه والى منع وجوب عقاب
العاصي عليه تعالى فانه ان اريد بالواجب ما لا بد من فعله لقيام الداعي
وانتفاء الصارف فهو مضاد للتمكن من الترك ولا يكون مختارا تعالى
عن ذلك والى اشار بتعلق الهداية والاضلال بمشيته تعالى وان
اريد انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان جائزا في نفسه كما في العاديات
على ما اختاره متأخروا المعتزلة فهو مجرد تسمية مع اجرائه على
ما يوهم النقص عليه تعالى والائمة هنا قصدوا في ايجاب الاصلح ورعاية
المقدور للالطاف والقول بالعدل في ترك التوفيق ومنع الالطاف

والسعد والسيد والبهادري وعلي القاري
الشارح وغيرهم رحمهم الله

فهو كما لا نزاع في خفي ببيانه على اقوام وفيه اشارات الاولى ان القبيح
انما هو في اختيار المعصية والضلالة دون خلقها بل هو في العدل
والمجازات والاشارة بقوله وهو عقوبة المخذول على المعصية الثانية
انه بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة والاشارة بالتفسير
وحمله على التفسير بالاول ثم جعل التقابل تقابل التضاد كما نقل
عقول عن المذهب اذ ليس الخذلان عند الامام بمعنى خلق القدرة على
المعصية كما قاله الرستغفني ومن تبعه وامام الحرمين ومن تبعه
من الاشاعرة لان القدرة صالحة للضدين على البدل عنده كما يأتي
فهو بمعنى عدم التوفيق والاعانة على الطاعة وترك العبد مع نفسه
كما في المسايرة الثالثة ان منشأ نوع الهداية ليس الايجاد وجبر بل فضل واحسان
منه تعالى والاشارة بقوله ويهدي من يشاء فضلا ومنه اي لا ايجادا وجبرا
كما زعمه المعتزلة في المشية وخصوها بالطاعة لادائها الى خلق الايمان
والكفر على الجبر كما في الارشاد للرستغفني ولكونه صرفا عن الظاهر بلا دليل
الرابعة ان هداية نوع للعبد بخلق الاهتداء فيه وهو لازم الدلالة
الموصلة المتعلق بها المشية والاشارة بقوله ويهدي من يشاء وحملهم الهداية
على بيان طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة في الاخرة يرده ورود الهداية
في النصوص القطعية معلقة بالمشية فانه البيان للكل لا يقبل التقييد

وارشاد

هو الارشاد الى طريق الجنة في الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين

وفي حقهم امر متحتم غير مقيد بالمشية كما في التبصرة **الخامسة** ان

اضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه عند الائمة على سوء اختياره

واليه اشار بقوله ويضل من يشاء تعالى الائمة وحملهم الاضلال على الوجدان

ضالا او التسمية به او الاهلاك او العذاب يرده التقييد فيهما بالمشية

اذ لا معنى لتقييد ذلك بها كما في شرح المقاصد وحملهم اياه على منع

الالطاف للعلم بانها لا تجدي او الاسناد المجازي يرده عدم

المعنى في تقييده بالمشية لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى وانه

مناقض لاصولهم وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا

كالاقدار والتمكين على الطاعة يعلم قطعا انه لا يجدي بل يحصل

ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك عبثا كما في شرح المقاصد

ويرده عدم تعذر الحقيقة بل كثير من النصوص يشهد بالتمام بانه

اضافة الهداية والاضلال فيها الى الله ليست الا بطريق الحقيقة كما

في التبصرة وشرح المقاصد فليس لهم حمل النصوص المقيدة بالمشية

على ارشاد طريق الجنة في الآخرة ولا حمل اسناد الاضلال مطلقا

على التجوز كما ظن نعم قد يسند الهداية الى القرآن والرسل والاضلال

الى الاصنام والشياطين على مجاز التسبب مع القرآن كما يأتي في التاسع فما افاد

كذا ذكره فاضل الخيالي في شرح النونية منه

اليه وقال في الفقه الابسط لا يطلب الله لاحتياج فانه الغني عن العالمين
من العباد شيئا من الطاعات لغرض وحاجة ولا يفي بشكر نعمه الطاعات
القولية والفعلية والمالية انما هم يطلبون منه الخير لاحتياجهم اليه تعالى
فكما ان الغنا لازم ذاته لا يفارقه كذلك الاحتياج للعباد الى
ما عنده من الخير وفيه اشارات الاولى انه الزام التكاليف الشاقة على
العباد ليس للاحتياج بل لمفضل تعالى على العباد والى الاشارة بقوله بتقييد نفي
الطلب بالاحتياج مشيرا الى ان الطلب منهم ليحصل لهم تطويع النفس
الابية عن الانقياد وتجريدها عن الشهوات النفسانية ليفوزوا بالسعادات
الابدية كما اشار اليه بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم لعلكم تتقون كما في شرح الموتية الثانية انه تعليل الايجاب بالمنفعة
ودفع المضرة مبني على كون افعاله تعالى واحكامه معللة بالاغراض
وفاسد لاستلزامه كونها علة الفاعلية والاحتياج اليها في العلية
والله الغني عن العالمين واليه اشار بقوله انما يطلبون منه الثالثة انه
العبادة حق الله تعالى على العباد شكرا للمنعم والالطاف فلذلك تكون الالطاف
واجبة عليه والى الاشارة باقتباسه لحديث المشهور عن معاذ وصحيحه ابي
وانس وابي هريرة من تخريج البخاري واحمد بن حنبل والبزار وابن عساكر بقوله
وحق الله عليهم ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا لانه نعمة الوجود والسلام

وما يترتب

وما يترتب عليها من النعم المترادفة العامة الشاملة لاصناف اللطف
والاصلح سبب لايجاب الشكر بالتوحيد والعبادة فهي حق
واجب لله في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه والخروج عن عهدته
كما يشعر به الحق ولو وجب عليه تعالى اللطف للعباد ورعاية الاصلح لهم
لما وجب على العباد شكره لكونه اداء الواجب عليه كمن يؤدي دينا لازما
عليه وهو باطل اتفاقا فاذا فعلوا ذلك المذكور من التوحيد والعبادة
فحقهم اي الثابت لهم عليه تعالى بمقتضى وعده من فضله ان يغفر لهم لقوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم ويثيبهم عليه اي على ذلك المذكور بمقتضى الوعد
بقوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا وامثاله وفيه اشارات الاولى
ان شمول الوعد في الطاعات والوعيد في المعاصي وغاية اللطف لو فاء
بهما يكفي بالترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك عن قادح واليه اشار
بقوله فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه ان يغفر لهم ويثيبهم عليه مع ان الثابت
بالنصوص هو الوقوع ولا يستلزم الوجوب عليه تعالى فنعمل بمقتضى النصوص
الواردة في ثواب المطيع ونقول بوقوعه لمن عمل بها لما ان الخلف في
في الوعد نقص يجب تنزيه الشارع عنه واما نصوص الواردة في عقاب المعاصي
فنعمل بموجبه ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته في عقاب المعاصي ومشيته

بعقابه لشئ ويعضل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فلو لزم وجوب الثواب والعقاب لما تخلف
في الوعد ولا في الوعيد كما في شرح المواقف وسيأتي تفصيله الثانية
ان الاعمال لو كانت سببا موجبا للاثابة والعقاب لما تخلف واللزوم
باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقا وثبوت
الهدم والاحباط عمن عاش على الكفر ثم امن او على الايمان ثم كفر واشتراط
الموت على ذلك لا لاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة
وانتقاض العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله
فحقهم عليه ان يغفر لهم الثالثة منعه للنص الدال على تكثير الصفات
بالعبادة وعلى ما لا تستلزمها الاعمال من المغفرة لعدم استلزامها
بالايجاب وفاقا فهو محض فضله فكيف يتصور الظلم او البخل في حقه
الثالث ما قال في رواية محمد وفي مسند الحارثي والخوارزمي قال ابي
ابي رباح المكي القرشي سمع ابن عباس وابن عمر وابي هريرة وابي
سعيد الخدري وجابر وروى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري وهو
من شيوخ الامام قال في حقه ما رأيت افضل منه كما في الميزان للذهبي
ولذا نقل عن هذا البرهان لو عذب الله اهل سمواته الملائكة المطيعين
في جميع ما امرون واهل ارضه من المطيعين والعاصين اجمعين

كما دل

كما دل الاضافة حيث لا عهد لعذابهم وهو غير ظالم لهم في ذلك
ولا واضع للشي في غير موضعه بخلوه عن عاقبة حميدة اليس دلهم
على الطاعة بالايات التكوينية والتنزيلية والهمهم اياها بتركيب
العقول والاقدار على الاستدلال وكشف حسن الطاعة
على قلوبهم وصبرهم عليها بتوفيقهم للطاعة وتوطين قلوبهم
عليها المشار اليه بانزال السكينة اما هذه الامور نعما جليلة لا
جزيل الكرامات انعم الله بها عليهم من غير سبق لاستحقاقهم منهم ولو
على نوع اتفاقا فلو طالبهم بشكر بهذه النعم الواجب عليهم باطباق
العقل والنقل ما قدروا عليه وقصروا واليه اشارة الى انه كل ما يفعله
العبد من الطاعة لا يكافي نعمة حياته المقارنة لها ولا نعمة اقداره او
اياه على ادائها وغيرها من النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة
افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها قال تع وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها فكيف يستحق عوضا عنها في الاخرة فضلا عن الوجوب وتصور
الظلم والبخل في تركه وكان له ان يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير
ظالم لهم فانشا والى منع الظلم والبخل في منع اللطف والاصلح
والعوض فانه كان عدلا منه ومجازاة على التقصير في واجب الشكر
لا ظلما او بخلا او نقضا للغرض كما زعموا وفيه اشارة الاولى انه تع

لو منع الكفرة بعض المصالح والالطاف لزم ترك الواجب والظلم
على اصلهم ويجيء سلب القدرة عنهم راسا لكونه اصلح لهم بل عدم
ابقائهم الى بلوغهم والواقع خلافه واليه اشار بقوله اليس دلّتهم
على الطاعات والهمهم اياها وصبرهم عليها ومنه اخذ الاشعري الزام
استاذه الجبائي فقال لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ
مسلم فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى ابلغ فاجتهد مثله قال يقول
الله تعالى لانه علمت انك لو بلغت لكان الاصلح لك الموت في الصبا قال فينادي
الكفار من دركات لظى يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا اعصينا فهلا امتنا
في الصبا فانقطع الجبائي فترك الاشعري مذهب الاعتزال كما في المشاهير وهو
اظهر مما في المواقف وغيره انه ناظره في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا
والاخر عاصيا والثالث صغيرا والزمه في قول العاصي يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصي لك فادخل النار ولا يتخيل ان لهم دفع الالزام به
بان امانة للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر واضل غيره فامانته
لمصلحة المعصوم الغير سيما اذ امكان الغير كثير الظهور جدا وليس
في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى ابو الحسين البصري لدفع الالزام
عن شيخه الجبائي بعد اربعة ادوار او اكثر لكنه تحكم كما في التفسير
الكبير ويلزمهم منع التفضل عما لا جناية له لاصلاح غيره وهو ظلم

عندهم

عندهم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الكل من
حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كما في شرح
العضدية وغيره وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ
فرعون ودرزشت وغيرهما من المضلين للاصلاح كثير من العالمين
كما في التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي ان يقول
الاصلح واجب على الله اذا لم توجب تركه حفظ اصلح آخر من موجه بالنسبة
الى شخص آخر فلعله كان اماتة اخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه كمال
الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيا فلم يحفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له ولعله كان في نسله صلحا كان الاصلح لهم
ايجادهم فالرعاية الكثيرين فات الاصلح الثانية انه تعالى لو عاقبهم جميعا
على تقصيرهم لكان حسنا منهم ثبتا على عاقبة حميدة لكنه ترك الى الحسن
منه وهو عفوه من فضله الثالثة ان اصل البرهان مروي مرفوعا وموقوفا
رواه احمد بن حنبل وابو داود وابن ماجه وابن حبان وابو يعلى والطبراني
والطيالسي والبيهقي والضياء المقدسي وعبد بن حميد عن ابن مسعود
وابي بن كعب وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم عن النبي
عليه السلام انه قال ان الله لو عذب اهل السموات واهل ارضه لعذبهم
وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم من اعمالهم

قائله الشيخ ... ام الدين في حواشي النسفية منه

لكنه لما كان من الآحاد الغير المفيدة في المقام لم يسنده عطاء
بل أورده مبرهنا مفيدا للإلزام الرابع ما أشار إليه بقوله في الفقه
الأكبر ولا يجبر أحد نعتقد ونقول بسلب الله الإيمان والتصديق
القلبي من عبد مؤمن قهرا من غير أن يتركه العبد باختياره ومباشرته
لأسباب الكفر ولكن العبد يدع الإيمان أي يتركه اختيارا عزما على
الكفر فحينئذ لأن الله إياه فإذا تركه العبد التصديق اختيارا فحينئذ يسلب
منه الإيمان والتصديق أي يستولي على قلبه الشيطان بتسليط الله
تعالى مجازاة عليه فأشار إلى منع وجوب احترام المعصوم أو التائب عند علم
الله ~~مجازاة عليه فأشار إلى منع~~ فسقه لو أبقاه بناء على كونه تفويتا للغرض
بعد حصوله إذ لو وجب احترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه الإيمان
واللازم باطل وكذا الغرض وكيف يتعقل استحقاق النعيم الدائم
بمجرد كلمة في آخر عمره مثلا حتى يكون غرضا وكذا الغرض الممتد بشرط
نطق من خرهما في شرح المقاصد وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى
إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين وإلى أن
الخذلان وتسليط الشيطان عدل منه تعالى مجازاة على سوء عزم العبد
واختياره الكفر وفيه إشارات الأولى الرد على المعتزلة المنكرين للتسليط
وقد احتج أصحابنا بقوله تعالى إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون

ع

على انه تعالى وهو الذي سلط الشياطين عليهم اضلهم واغواهم وبيان كذ
هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين وحمل
المعتزلة على الحكم بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن وحملوا الارسال
على التخلية بين الشيطان وبينهم ورد بانه اذا قيل ان فلانا اجعل
هذا الثوب ابيض لم يفهم منه انه حكم بذلك فوجب حمل الجعل على التأ ثير
والتحصيل لا على مجرد الحكم كما في التفسير الكبير في سورة الاعراف
وروى البيهقي وابو يعلى وابو نعيم ان شابا من زيد عنه عليه السلام
انه تفل في فمه وقال اخرج يا عدو الله فاني رسول الله ثم ناوله الى
امه وقال خذيه بلا باس عليه ورواه احمد بن حنبل وابو داود والطبراني
في حديث الزيادة واختاره الاشعري والباقلاني كما في لقط المرجان
للسيوطي وغيره وصرح به الامام ابو المعين في بحر الكلام الثانية انه
لو وجب اللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى لما ترك ذلك في حق احد بخلق
وتسليط الشيطان وذريته واليهما اشار بقوله فاذا ترك نفع يسل
منه الشيطان ولو وجب وابقاه لزم كون اماتة الانبياء والعلماء الكثيرين
نعم بعد حين وبنقيه الشيطان وذريته المضلين الى يوم
الدين اصلح للعباد الثالثة انه لا يمكن القول بوجوب الاصلح الا مع
القول بان كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح للعباد والامر بخلافه

كما في شرح المقاصد واليه اشار بقوله ولكن لعبد بدا الايمان وقد
صرح به امام الحرمين يفهم هذا المعنى في كلام الكعبي فنادى لسان
الحال في كلتا دانه لو جب على الله الاصلح واللطف بالعباد لما ضلت
المعتزلة طريق الرشاد **فصل** لما بين من خصوصيات التكوين
التفضل العام للعالمين شرع في بيان بعض منها عام كذلك للعالمين
وقال في الوصية والله خالق العباد ورازقهم اي معطي رزقهم المقدر في
مدة حياة واراد بالعباد ما يشمل البهائم ثم كما في شرح المقاصد
وعميتهم اي خالق الموت فيهم في اجلهم واخر مدة قدرت لحياتهم والرزق
بمعنى المرزوق ما ينتفع الحي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان
او حراما كما في الاطلاق وقيل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
عندنا والمملوك عند المعتزلة وهو يختص بالمباح فيصير النزاع فيه
لفظيا كما قال الرستغني ومن تبعه منا والاستاذ ابو اسحق ومن تبعه
من الاشاعرة وليس بصواب كما ظن فانه اقام البراهين في كتب الاكثرين
تدل على انه نزاع معنوي في مطلق الرزق والمترتب به كالمملوك
بعض من محل النزاع وصرح به الامام الرازي والامدي وشارح
المواقف والمقاصد ومن فسره بالمتغذى به من مشايخنا كصاحب التبصرة
والكفاية والاعتماد فقد تسامح في اعتمادا على التصريح بالتعميم في

فيه

ط الشيخ اكمل الدين في شرح الوصية ونقل الشيخ على القاري
مصحح

ففي التبصرة ان الرزق يقع عندنا على الغذاء والملك جميعا وفي

الكفاية انه يقع عندنا على الملك والماكول والحد الذي يصل

الى العبد بواسطة يدل على انه لا يختص بالمترتب انه ما مودبالا

من الرزق المترتب ليس كذلك كما في تفسير الكبير وقالت المعتزلة ليس

الحرام المنتفع رزقا وينتفع الشخص برزق غيره تمسكا بانه لو كان

رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب عليه وبان الرزق

يحصل من افعالهم وملك لهم والملك لا يثبت في الحرام كما في التبصرة

والتسديد وسيأتي جوابه والاماتة في الوقت الذي علم الله في الازل

وقدر بطلان حيوة الحيوان فيه فهو ايضا بفعله تعالى وخلقه سواء كان

الحيوان مقتولا او لا وهو واحد لا تعدد ولا تعلق فيه كما دل القاطع

وقال اكثر المعتزلة ان موت المقتول تولد من فعل القاتل فهو من افعاله

لا فعل الله وانه لو لم يقتل لعاش الى ابد هو اجله فهو متعدد وادعوا الضرورة

واشهروا عليها بذم القاتل ولو كان ميتا باجله الذي قدر الله له لما

وان لم يقتله فهو لم يجيء بفعله من الامباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق

الذم عقلا ولا شرعا وهو باطل نصا قطعا وايد وابقوله عليه السلام لا يزيد

في العمر الا البر ونحوه من النقليات كما في شرح المقاصد وسيأتي جوابه

وقال كثير من المحدثين ان الاجل متعدد ومبرم ومعلق بانه يثبت في

نفاق

والتبادر دليل الحقيقة كذا في تفسير الكبير الاصل في الموافق
وبين الحقيقة كما تقرر في الاصول فظاهر الامر به عام
بيان عام لما ليس تصدر الترديد بيانا ولا صادقا فيه
في الحقيقة عرفا ولا يرتفع بالاحتمال عليه كما في شرح الموافق
او دعوى التخصيص به في العرف كما في
شرح المقاصد

ل

مطلب الاجل حقيقة متعدد عند الحنفي

ورة

في صحيفة الملائكة مطلقا وفي علم الله مقيدا بنحو الصلة والصدقة
وثوابا في علم الله متمسكين بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم وقوله ويؤخركم الى اجل
مسمى وقوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبحديث الزيادة
ونحوه وسيأتي جوابه فليس القول به من الادلة في شيء كما ظن واستدل الامام
على كون الرزق والاجل مقدرين في الازل معينين بتقديره مشيرا
الى دفع المتمسك المخالفين بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله في الوصية
لقوله تعالى الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه تعالى اثبت له
لوازم الالوهية وخواصها ونفاها عن اولياء سواه مؤكدا بالانكار بقوله
تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء مستنتجا منه تنزيهه
عن الشركاء بقوله سبحانه وتعالى عما يشركون كما في تفسير البيضاوي وفيه
اشارة الاولى ان الرزق مباحا او حراما والاماتة في الاجل بتبدل كان
او لا يخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون احد غيره كما دل
الاضافة اليه تعالى والنفي عن الغير ليكون الانتفاع والاماتة متعلق
الذم والعقاب على الكسب سواء اختياره واقدامه اولا كما دل الاطلاق
ودعوى الضرورة غير مسموعة في مقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات
الثانية انه ليس التقدير بان زيدا اذا فعل كذا او لم يكن كذا طال عمره

فيخبره

ففي شرح التعديل ولا يقال انه يمكن ان يقدر الله تعالى ان يزداد ان اعطي
الصدقة طال عمره وان لم يعط ينقص عمره فيجوز ان يزيد العمر او ينقص
لانا نقول الواقع لا يخلو عن احدهما معينا فالمقدر عند الله ذلك
الواقع وان العمر ليس في صرفه او جلبه تاثير لاحد كما صرح به في
التعديل وغيره واليه اشار بقوله ثم يميتكم فانه بمعنى يخلق الموت او
او يقدره فيكم وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلق
باحدهما **الثالثة** انه في العدول عن الاستدلال المشهور من ان الحرام
لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا واللازم باطل لقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على وصول
الرزق الموعود لكل احد اشارة الى ورود المنع عليه بعدم استلزام
انتفاء الاخص انتفاء الاعم فلا يلزم عدم كونه مرزوقا لانتفاء
بالاشياء المباحة سيما الجسمية وانه وان لم يجد غيره فلا حرمة للاضطرار
وان وجد واعرض عنه بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق اليه
والثاني قال في رواية محمد والحافظ طلحة والحارثي عن ابي عبد الله بن
خسروي والبلخي والقاضي ابو عبد الله محمد الحارثي حدثني يزيد بن
اي نطفة لم تتم ما يمضغ اربعين ليلة كما رواه البخاري ومسلم وغيرهما
عن ابن مسعود وسيأتي تفصيل المقام وبيان وجوه الكلام ثم ينشئ خلقا

عبد الرحمن الاودي عن عبد الله بن مسعود عن النبي عليه السلام انه قال تكون النطفة اي توجد في الرحم اربعين ليلة ثم تكون علقة اربعين ليلة ثم تكون مضغة صح

اي علقة ويتم مادة خلقه كما فسرته روايتهما ثم يجمع خلقه فيقول
الله الملك اي يرسل الله اليه الملك قبل ان ينفخ فيه الروح فيقول مستكشفا
للقضية السابق طالبا لاظهاره للملائكة اي رب اذكر هذا المخلوق
ام انثى اسعيد اي من وجبت له الجنة بالوعد ام شقي اي من وجبت له النار
ما اجله اي مدة حياته المقدرة له ما رزقه اي ما ينتفع به في حياته ما اثره
اي عمله بيانه لسعادته وشقاوته فيكتب روي على صيغة المجهول والمعلوم
ما يريد الله به مما ذكر من الاحوال او الرزق والاجل فالسعيد من وعظ
بغيره اي وفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما ادى اليه امره ولذلك
على سبق القضاء بالسعادة في حقه والشقي من شقي في بطن امه
اي قدر له الشقاوة في رحم امه فهو من قبيل ذكر اسم الكل وارادة الجزء و
وفيه اشارة الاولى بيان ان الاعمال امارة وليست بموجبات والى الثانية
بقوله فالسعيد من وعظ بغيره فان مصير الامور في النهاية الى ما جرى
به المقدرة في البداية لكن لا يخرجه عن القابلية فتقدير السعادة قبل
ان يولد لا يدخله في حيز ضرورة السعادة وكذا تقدير الشقاوة
له قبل ان يولد لا يخرجه عن قابلية السعادة كما دل عليه قوله عليه
السلام كل مولود يولد على الفطرة وذلك لان التقدير تابع للعلم
تابع للمعلوم في الماهية وهو صادر باختياره فكذا التقدير مقيد

كما حقق

كما حققه ابن كمال وغيره **الثانية** انه حديث مشهور واليه اشار با
بالاستدلال به في الاعتقاد فانه روي العدد المشترك
من سبعة عشر صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وحذيفة ابن اسيد وابوذر وابي هريرة والعرباض ابن عمر وعائشة وغير هم
وروي عنهم باكثر من عشرين طريقا كما سيأتي وهو دال على كتب
الرزق والاجل مطلقا اي اثباته وتعيينه كما اراده الله سواء كان رزقه
من حلال او لا واجل بقتل او لا ومتعلق الذم والعقاب للكاسب لسوء الاختيار
والاقدام او لا كما دل الاطلاق **الثالثة** ان الاجل ليس هنا في صحيفة
الملائكة غيرها في ارادة الله وعلمه وعلى انه واحد لا يجري فيه المحو والاثبات
واليه اشار بقوله فليكتب ما يريد الله به حيث دل على كتب ما تعلق به الارادة
على الاستمرار الذي هو المدلول من الصيغة **الرابعة** ان رزق كل احد معين
له لا ينتفع به غيره ولا يملكه لغيره الا عند نفاد انتفاعه به كما في حديث
من رزقهم كما في التبصرة واليه اشار باضافة الرزق اليه واشار الى دفع تمسكهم
بطول ادهم الضحي بقوله في رواية المذكور وعليه يخرج ما روي عبد الله بن
عيسي عن عبد الله بن ابي الجعدي عن ثوبان مولى رسول الله عنه عليه السلام
انه قال لا يزيد في العمر الا البر وقيل بركته وطيب عيشه الا البر فانه بطيبه
كانه تزيد فيه ولا يرد القدر اي ما يخاف نزوله يبدو طاعته واداته

من المكاره والفتن ويكون المقتضا الالهي جاريا بان يصان عنه
العبد الموفق للدعاء فانه اذا اتى ضرب من حلول ذلك كما في الفتح المبين
فيكون دعاؤه كالترس لما كان يظن حلوله يتوقع نزوله فكانه لا يرده
الا الدعاء وان العبد ليحرم اي يمنع الرزق اي بركته او سعته او الشكر
عليه بالذنب يصيبه اي بشوم كسبه للذنب يمنع الرزق فلا ينفي الرزق
المقدر لما رواه الحاكم والبيهقي عن ابن مسعود والطبراني وابو نعيم
عن ابي امامة رضي الله عنه عليه السلام انه قال ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها والحديث رواه بتمامه احمد بن حنبل والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والطبراني والحاكم وابو يعلى وابن منيع والضياء المقدسي
والروياني عن ثوبان رضي الله عنه ورواه الترمذي والحاكم عن سلمان
الفارسي سوى الجملة الاخيرة وفيه اشارات الاولى انه خبر واحد
والاحاد كالظواهر تاول بما ترجع الى المحكمات وشهود اة الرواتر
والارشاد بتفريع التاويل فلو يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم
وصول كله وتعدد الاجل وازدياده عن المقدر بنحو صلة او صدقة
او غير ذلك من وجوه البر فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما
مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها كما يتجوز بارادة اللازم
في قولهم ذكر الفتى عمره الثاني وكشف عن قوله عليه السلام لن يوخر الله

نفسه

نفسا اذا جاء اجلها ولكن زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد

فيدعون له بعد موته فيلحقه دعاؤه في قبره فتلك الزيادة في العمر

رواه الحافظان ابن البخاري والطبراني عن ابي الدرداء وابي مشجعة

الجهني عنه عليه السلام الثانية ان الرزق والاجل مختصان بعموم قوله

تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعليه الجمهور المغربي واليه الاشارة بالحكم بتأويل فريل

الحديث مع موافقته لعموم الاية ولم يحمله على البنين الثالثة ان الاجل

واحد وما يدل على تعدده او تغيره مؤول اليه الاشارة بقوله بتفريع

التأويل فالاجل المقضي موقوف على الموت والاجل المسمى عنده على

البعث من القبور كما دل عليه الجمهور لحكم قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت

الا باذن الله كتابا مؤجلا وقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون

ساعة ولا يستقدمون اي اذا قدر وتعلق التقدير بمجيئه

المجيء لازم له وبعد المجيء لا يتصور التقدم فلا يحتاج الى صرف العبد

الى المجموع كما في امالي المحقق ابن الحاجب وقوله تعالى ويؤخركم الى اجل مسمى

محمول على تأخير العذاب كما عليه الجمهور ليتوافق الايات ودل عليه قوله

تعالى ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر وقوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره

محمول على ارادة النقص من الخير والبركة كما في شرح المقاصد وغيره

او ما دون بارجاع الضمير الى مطلق المعمر لا الشخص المعمر بعينه كما يقال

يقال

لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعماد اضرابا الآتي في كتاب كما في

التبصرة والكفاية وغيرهما وجمهور المفسرين ويصح الارجاع

الى الشخص المعمر بعينه مع وحدة الاجل كما ظن بناء على انه مقدر بالانفاس

المعدودة دون الازمان المحدودة واختلاف الانفاس بالسرعة

والبطوء بالصحة والراحة والمرض والافة ليس بذلك لان التقدير تابع

للعلم الشامل للزمانيات وازمنتها وان كان متعاليا عن التغير بتغير

الازمان كما مر عن التعديل والصحايف فيشمل الازمان المحدودة الواقعة

فيها الانفاس المعدودة لان التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة

الارادة التابعة للعلم اذ نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره

الثالث ما قال في الوصية والكسب تحريمها في اجتلاب نفع وتحصيل

حظ كما في المفردات وجمع المال من الحلال لحلال اي ما اذن فيه الشرع بعد استيفاد

من حل العقد كما في المفردات وفيه اشارة الى الرد على المتعسفة المانعين عن الكسب
وهو مبني على اقسام الثلاثة الاتية

كما في بحر الكلام وجمع المال من الحرام حرام اي ممنوع عنه شرعا وفيه اشارة الى ان

ما مر في ذم جمعه محمول على الجمع من الحرام وفيه اشارة الى ان الكسب يشمل

الجمع من الحلال و هو يجب عند الحاجة لقوله عليه السلام كسب الحلال فريضة

بعد الفريضة رواه الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود عنه عليه السلام

ويستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ويباح عند قصد التكثير

من غير اد تكاثر

قلت العلامة ابن الكمال في تفسيره محتجا بانه مستقضي النظر الدقيق مع ظهور انه مما لا يليق
١٢

من غير ارتكاب منهي عنه كما دل الاطلاق الثانية انه يشمل الجمع
من الحرام وغير الملك وهو عند ارتكاب المنهي عنه كالغصب والسرقة
والربوا واليه اشار باطلاق الحرام الثالثة انه جواز الدفع عنه والذم
والعقاب انما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار واليه اشار بالجمع
فلا يلزم ان لا يكون رزقا والله تعالى وعد العباد الرزق المطلق
الا انه جعل اسباب الارزاق بايدي العباد وامرهم ان يطلبوها من وجوه
حلها بالاسباب التي جوز مباشرتها والجمع به واليه اشار بالكسب فاذا
قدم العبد هواه وطلب الرزق من غير وجهه والجمع من غير طلبه اوصل
الله اليه من ذلك الوجه بناء على اختياره ويتحقق ما وعد الله
من ايصال الرزق ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره ومخالفة امره
كما في الكفاية والتسديد **فصل** ولما بين من خصوصيات التكوين ما يعم
العالمين شرع في بعض منها خاصا بالعالمين وذكر منها ما يتوقف عليه
العمل قال في الوصية والاستطاعة مع الفعل وهي جملة ما يتمكن به
العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره الصالحة للضدين على البدل
كما في التعديل وغيره فهي عبارة من امور مشروطة بامر عدمي وهي سلامة
الاسباب والالات الظاهرة كسلامة اللسان عن الخرس واليد عن الشلل
والبدن عن المرض لعدم تصور صدور الافعال بتلك العلل كما في التسديد

وغيره وبعضها امر وجودي وهو تيسير الاسباب المخفية فان
الفعل الاختياري مسبوق بخمسة امور العلم والارادة والقدرة
والقصد المصمم والايجاب كما في الصحايف انتهى اشار الى جميع تلك الامور قوله تعالى
من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم
يصليها مذموما مدحورا ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن
فاولئك كان سعيهم مشكورا كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك
وما كان عطاء ربك محظورا حيث دل على ان حصول مطالب الدنيا والآخرة
عند ارادة العبد بخلقه تعالى فيما اذا جرى عادته وعلى ان حصولها
بالامداد الشاملة باطلاقه فتح سلوك الاسباب الظاهرة وتيسير الاسباب
الخفية وعلى ان الحصول موقوف على مشيته تعالى فلذا قد تخلف المراد عن
ارادة العباد وعلى ان المذمومية واستحقاق الجحيم لسوء ارادة العبد و
صرفها الى المعصية والمشكورية واستحقاق النعيم المقيم لحسن ارادة العبد
وصرفها الى الطاعة فلله الحجة البالغة كما في تفسير العلامة ابي الكمال
فلا يتجه ما ظن ان المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى امر اخر ففيه النزاع وتلك هي المرادة بما في البقرة
وغيرها الحقيقية عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
فان تسمية المركب باسم اجزائه وفيه اشارة الاولى انها مقارنة للفعل

بمعنى

يعني ان جميع المجموع المركب من ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره

اي ترجيحه الطرفين المعنيين من الطرفين الممكنين فهما مقارنة للهيئة

الحاصلة بالمصدر لكونها علة لها كما صرح به في التبصرة والتعديل

والتلويح وغيرها لا شرط لها كما ظن ونسب الى بعض اصحابنا فان

ما قالوا انما هو في الاستطاعة المجازية المشروطة بها التكليف الثانية

ان في ذكرها على وجه الثبوت دون البرهنة على اثباتها اشارة الى

ان طريق معرفتها الوجدان واختاره الاشاعرة فان العاقل يجد

عن نفسه ان له صفة يتمكن بها من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة

البطش مع قطع النظر من الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش فان ينتجه

ما ظن ان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممتنع لامتناع

العدم حال الوجود وايضا حصول حصول الحركة حال ما خلقها الله ضروري

وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند الاستواء يجب الراجح

المرجوح فلو شيء المكتسب فان جميع ما ذكر لا ينافي تساوي الطرفين

بالنظر الى نفس العادي كما في شرح المقاصد الثالثة ان الوجدان يدل

على كونها صفة زائدة على المزاج الذي هو واشاره من الكيفيات

المحسوسة وعلى سلامة البنية كما ذهب اليه بشر بن المعتمر الرابعة

على انه يدل على انها ليست من قبيل الاعراض كما اليه ضرار وهشام من المعتزلة

حيث قال بعض الفضلاء القدرة اي القدرة عن البطش هي اليد السليمة
والقدرة على المشي هي الرجل السليمة وعلى انها ليست بعض المقدور
كما ذهب اليه بعضهم كما في المواقف وغيره واشار الى صلاحيتها للتعلق
الحقيقية للضدين على البدل وقال في بعض النسخ الفضلاء
والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية المنهي عنها بعينها لا
ولا يعني الاستطاعة السابقة كما صرح به في التعديل وغيره
تصلح لان يعمل بها الطاعة المامور بدل تلك المعصية فاشار
الى انها قدرة صالحة لهما وان كانت مقارنة للفعل لكنه الى الترك
ورواه عن الامام في المقالات الماتريدية والتبصرة والكفاية و
والتعديل والاعتماد واختاره الامام القلانسي وابن سريج البغدادي
كما في التبصرة عن البغدادية والنسفية واختاره كثير من الاشاعرة
كما في شرح المواقف خلافا للاشعري وجمهور اصحابه ووافقهم بعض الماتريدية
والبخارية وتمسكوا فيه بوجوه **الاول** انها لو تعلقت بالضدين لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما **الثاني**
ان ما يحصل عند صدور واحد من المقدورين منا مغايرة لما يحصل عند
صدور الاخر كما في شرح المواقف **الثالثة** انها لو صلحت لهما لزم وجود
القدرة في الكافر والخذلان في المومن وكل منهما في وقت واحد واللازم

باطل

باطل ليطلون لو صف بذلك اجماعا كما في التبصرة والتسديد وسائر
جوابهما واشار الى الرد على المعتزلة والكرامية بنفي سبق الاستطاعة
الحقيقية على الفعل وقال في الوصية وهما لا توجد قبل الفعل
كما قال المعتزلة وتبعهم الكرامية ولا بعده بان ينفك عنه ولا
يقارنه فهو تاكيد لبيان مقارنتهما للفعل بنفي اضدادهما ردا على المخالفين
في المقام وهم تمسكوا بان القدرة لو لم يتعلق بالفعل الا وجوده ومعه
لزم محالات الاول جمع المتنافيين لان القدرة وكونها مع الفعل
متنافيان اذ القدرة يلزمها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم
الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل
صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي
الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل
كما في شرح التجريد الثاني قدم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله القديمة
كما قلتم لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة الثالث بطلان
التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى
لطلب تحصيل الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع
التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز في الكل بالاتفاق
الرابع لزوم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة

كما في شرح المقاصد وغيره واشار الامام الى اثبات المرام عن مقارنة
الاستطاعة الحقيقية للفعل وصلوحيتها للضدين مع الاشارة
الى جواب متمسكات المخالفين فيها بوجهين الاول ما اشار بقوله في الوصية
ولانه اي ما يطاع به لو كان قبل الفعل من جملته عرض لا يبقى زمانين كما مر
فلو لم يحتج وجود قدرة مقارنة للفعل لكان العبد في فعله مستغنيا
عن فضل الله تعالى واعطائه القدرة وقت الحاجة الى القدرة ضرورة
احتياج المعلول الى العلة وعدم بقاء الجملة المتمكنة بها السابقة من حيث
هي جملة وهذا اي استغناء العبد عن فضله تعالى خلاف حكم النص
لقوله تعالى والله الغني عن العالمين وغناه لازم لذاته الواجب لوجوده وانتم
الفقراء الى فضله والاحتياج اليه تعالى لازم لكم لانقياد حكم ضرورة
لزوم الامكان للممكن والله خلق الخلق والحال انه لم يكن لهم طاقة على
الفعل مطلقا لانهم ضعفاء بمقتضى الامكان عاجز ونوع عن طاعة
او عصيان ثم تفضل عليهم بالاقدار والتمكين من العلم والاختيار
فاشار الى الجواب بالقلب بانه الاستطاعة قبل كانت قبل الفعل لزم
وجود المقدور بدون القدرة واستغناء المعلول عن العلة اذ لا يحصل
الفعل بالقدرة السابقة الزائلة بل لا بد من القدرة الحاصلة للعبد
مقارنة للفعل وكون الشيء معلولا ومستغنيا عن العلة متنافية

واليه اشار

والى الاشارة بقوله لكان العبد مستغنيا عن الله وقت الحاجة والى منع
لزوم قدم الممكنات مستندا بان قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة
العبد لانها ازلية دائمة وليست من قبيل الاعراض والى الاشارة بقوله والله
خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة ثم اقدرهم فقدرتهم ليست كقدرته
فلا يلزم قدم الممكنات لانه انما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة
متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك
وكونها قديمة ثابتة لا ينافي كون تعلقها الذي يترتب عليه الوجود في
في الوقت المراد مقارنا فلا يلزم من كون تعلقها مع الفعل قدم الحوادث
كما زعموا بخلاف قدرة العبد فانها عرض لا يبقى زمانين عندنا وعند
جمهورهم حتى يقارن تعلقها كما ظن الثاني والى الاشارة بقوله فهو وان كان
ظنه الفاضل علي القوشجي في شرح التجريد
ما يستطاع به بعد الفعل يعني لم يقارنه ولم يكن حاصلا لهما لكان
حصول مطلق الفعل من المحال اي مما جمع فيه بين المتناقضين كما في
المفردات لانه حصول بلا استطاعة وطاقة على الفعل مطلقا
وحصول المعلول بدون العلة محال بالضرورة فاشار الى الجواب
بالعلية بان الاستطاعة يستحيل تعلقها بالفعل الحاصل بدونها
فلو لم تكن مقارنة للفعل بطل التكليف به مطلقا لكونها تكليفا بما لا يطاق
كان الحصول من المحال لان السابقة كالمعدومة في الانعدام وقت الحاجة

او الى التعلق الذي يترتب عليه الظهور في الخارج
فلا يرد اعتراض بان عدم الموافقة بعدم انفكاك القدرة
عن التعلق المعنوي منه

لكونها عرضا لا يبقى واليه اشار بقوله بالتعرّض لعدم الطاقة
لولا المقارنة والمنع لزوم ايجاد الموجود مستندا بانّ المحال
ايجاد الموجود لوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا
واليه اشار بالتعرّض للاستحالة لو كان بعد ايجاد الفعل
وفي المقام اشارات الاولى انّ المذهب وهو اثبات امرين امر
مبني على انّ الاستطاعة مع الفعل وانها تصلح للضدّين ولا
توجيه كما في التعديل واليه الاشارة ببيانها قبل ذلك قال في شرح التعديل
قد توهم الناس انّ كل من يقول بانّ القدرة مع الفعل فهو قائل بانّ
القدرة لا تصلح بالضدّين لكن هذا غلط بل المنقول عن ابي حنيفة
انها مقارنة مع ذلك تصلح للضدّين الثانية انّ القدرة الحقيقية
اي جملة ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره وان كانت مقارنة للفعل
والهيئة الحاصلة فانها تصلح للضدّين على البدل بمعنى انه لا يجب معها
صدور الفعل بل يتمكن الفاعل المختار من الترك ايضا واليه الاشارة
بصلاحية استطاعة المعصية بعينها للطاعة فانه من تلك
الجملة التي يتوقف عليها الفعل الامر العدمي والحاصل كما لا ايقاع
وتعلق الارادة وصدوره عن العلة التامة بالاولوية دون الوجوب
كما في التعديل والمعتمد الثالثة في التوضيح على انّ الوجوب بالاختيار

لا ينافي

لا ينافي الاختيار بل يحققه اذ القادر المختار هو الذي يتصور
منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي
المختلفة وهذا المعنى متحقق بعد كون الفعل واجبا عند العلة
فلو ايجاد كما مر ولذا قال في شرح التعديل الى المجموع المركب مما يتمكن
به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل اي ترجيح الطرف المعين علة
للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يتمكن به الفاعل هو القدرة الحقيقية
وهي مقارنة للفعل اذ واحد الفعل لكن تصلح للضدين اي يجب
معها الفعل فان المختار يفعل بلا وجوب فيختلف الفعل معها ممكن
الثالثة ان الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم يكن صالحة
للضدين على البدل لكان التكليف والعقاب بدونها قدرة حقيقية
ولزم الجبر وان وجدناها بمعنى سلامة الاسباب والانشاد
باستلزامه كونه حصوله بلا استطاعة وطاعة ففي التعديل انه لزم
تكليف غير قادر نفاه الاشعري يلزمه ويقول انه الله يعاقب على الترك
مع عدم القدرة ويقبح هذا منه واما نحن فلا نلتزمه بل نقول
لما لم يكن جعل الحقيقة لخفائها مناطا للتكليف اذ لا شعور بها
الا عند الفعل فجعلت مظنتها وهي السابقة الظاهرة مناطا على
وجه يفيد اذ يمكنه السعي الى اتيان المامور به ولا يلزم العقاب

على الترك بدون القدرة وذلك لان الحقيقية تصلح للضدين
كما هو المنقول عن ابي حنيفة خلافا للاشعري اذ لا يجب بها الفعل
بدون الاختيار اي ترجيح طرفي العين فان تعلق التكليف بالشي
فان خلق الله الحقيقية فاوقع العبد الفعل يثاب وان لم يوقع
يستحق العقاب وان لم يخلقها لا يتصور الفعل في العبد ان لم يقصد
اصلا يستحق العقاب ايضا لاختياره الترك وان قصد لكن
لم يتصور لعدم الحقيقية فالمرجو ان لا يعاقب فعلم ان استحقاق
العقاب انما هو على تقدير ان يخلق الله القدرة الحقيقية ومع
ذلك لم يوقع العبد الفعل او لم يقصد الفعل اصلا فلا يلزم العقاب
على الترك مع عدم القدرة فان قيل هو لا ذم في الايمان بدون
الحقيقية فانها غير ذاته على ما هو مناط التكليف فيه ولانها
لو لم تخلق نفقصد العبد لا يرجى ان لا يعاقب قلنا لا نسلم انما من علم
التحدي والمعجزة فالحقيقية على تصديق النبي فيما اتى به ثابتة و
واما الشاهق ونحوه فلا يعاقب الا على ترك تصديق ما يدل على صريح
العقل كوجود الصانع فاذا قصد التصديق حصل الايمان بخلاف فعل
الجوارح اذ لا يلزم من قصدها وجودها وقد اتضح بتصديق المرام
من اشارات الامام اندفاع وجوه من الاشكال في المقام احدها لزوم اجتماع

المقدوريه

المقدورين لوجوب مقارنتها للملك المقدرة المتعلقة بهما الثاني لزوم
صدق قدرة المعصية في الكافر والخذلان في المؤمن او كل منهما في وقت
واحد الثالث لزوم اتحاد المقدرة مع مغايرة ما يحدث عند صدور
احد المقدورين لما يحدث عند صدور الآخر الرابع لزوم تسليم كونها
قبل الفعل في القول بصلوحيتها للضدين على البدل الخامس لزوم
تعلقها بالضدين بل المقدورين مع امتناعها ضرورة ان الشرائط
المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك كما ذكر في شرحي المواقف وقلنا
وغير المقاصد وغيرها فصل ولما استلزم توقف الفعل
على الاستطاعة عدم التكليف به بلا استطاعة على المذهب المنقول
بقي عدم جواز التكليف بما لا يطاق فيما رواه الامام عبد الحارثي
في الكشف والامام ابو الحسن ظهير الدين المرغيناني والامام
ابو عبد الله الضميري والامام حافظ محمد الكردي في كتب المناقب
قال في رواية ابو يوسف ابن خالد السمتي والله لا يكلف العباد
تكليف العباد كما هو المتبادر من الاطلاق ما لا يطيقون من الافعال
لجميع النقيضين لانه لا يليق بحكمته وفضله ولا اراد منهم
ما لا يعلمون بل جعلهم عقلاء قادرين على الاستدلال والعلم
ثم كلفهم واظهر تعلق الخطاب لهم بارسال الرسل والامر ونصب

عليه الدليل من المعتقدات والاعمال فقد دلهم عليها ومكنهم من العلم
بها كما قال الله تعالى ولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير.
فاشار الى انه يحيل العقل منه تعالى سبحانه ان يكلف العباد بتحصيل
ما لا طاقة لهم عليه يعني استحقاق العقاب على تركه لانه تعالى قبيح اي
مائل عن العاقبة الحميدة والله تعالى شانه حكيم لا يفعل الا ما له عاقبة
حميدة وفيه اشارات الاولى انه من باب التنزيه كاستحالة صدور
ما هو نقص منه تعالى كما صرح به في التبصرة والتعديل والتسديد وعمدة الاد
والتوضيح واليه اشار بنفي تكليف ما لا يطاق ونفي ارادته وليس عدم
جواز التكليف به يعني لزوم تركه عليه تعالى واصلح للعباد فيقول بوجوب
الاصلح عليه تعالى كما ظن فاعترض به الثانية الاخذ من قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها فانه لو جاز التكليف به لجاز تكذيب هذا
الخبر وهو محال فالملزوم كما في التلويح الثالثة ان التكليف والامر
لا يستلزم الارادة وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصرة
في الايقاع للمامور به وهو ممنوع واليه اشار بعطف نفي الارادة
على نفي التكليف بما لا يطاق ولم يقتصر عليه واختاره من الاشاعرة الاستاذ
ابو اسحق كما في شرح التبصرة وغيرهما وابو حامد الاسفراييني كما في شرح
السبكي لعقيدة ابي منصور وفاقا للاشعري وجمهور اصحابه فان الاشعري

صرح في كتابه

صرّح في كتابه المسمّى بالنوادر أنّ تكليف ما لا يطاق جائز وأنّه لو أمر
عبده بالجمع بين الضدّين لم يكن سفهاً ولا مستبعداً كما في التبصرة
النسفية في فصل صلاحية القدرة للضدّين وصرّح به إمام الحرمين
في الإرشاد حيث قال فإن قيل ما جوّزتموه عقلاً من تكليف المحال
هل اتّفق وقوعه شرعاً قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعاً فإنّ
الربّ تعالى أمر أبا لهب بأن يصدّقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد
أخبر عنه بأنّه لا يؤمن فقد أمره بتصديقه وذلك جمع بين النقيضين
وهكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية وتحرير محلّ النزاع
أنّ ما لا يطاق عندهم إمّا أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب
الحقائق وجمع الضدّين وإمّا أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً
لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلّف لانتفاء شرطه كخلق الجسم و
الصعود إلى السماء أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم
الله أنّه لا يقع أو إخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم
الأخير لتكليف العصاة والكفّار لكنّه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لا
لأنّ العبد قادر على القصد وصرف الاختيار إليه والإخبار بالشيء تابع
للعلم به التابع للمعلوم في الماهية كما سيأتي الإشارة إليه وأمّا القسمان
الأوّلان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف والآيات ناطقة بعدم جواز

ونقله البيضاوي في قوله تعالى سواء عليهم ءأنذرتهم
أم لم تنذرهم فهم لا يؤمنون ١٢ منه

التكليف به عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني
دون الاول وبعضهم بوقوع التكليف به قد ير الي القسم الاول
كما مر في الارشاد والمطالب العالية وذكر الامدي وغيره فادعي الاجماع
علي عدم التكليف به كما قيل ولا ينحصر المجوز عندهم علي الثاني
بل صرح البيضاوي في مرصاد الافهام بان انما النزاع في الممتنع
لذاته وليس منسوبا الي الاشعري لقوله بعدم تاثير قدرة العبد وكون
الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله كما قيل لاستلزام كون
جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق ولم يقل به احد بل لثبوت تصريحه
بذلك في كتاب النوادر والقول بانه يجوز التكليف بنوع تصوره
وانه من اصحابنا من قال به ينافي القول بانه كثيرا من ادلتهم ينصب لها في غير
المحل النزاع وقد استدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجز تكليف العباد
ما لا يطيقونه لما جاز منهم سؤال دفعه وقد جوزه الله في قوله ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به كما في قواعد الغزالي وانما استعاذ عما وقع في الجملة
الثاني بان من الارشاد وغيره من تكليف من اخبر انه لا يؤمن وامره با
لتوقف منه كابي لهب الثالث ان الامر بتحصيل الايمان مع العلم بعدمه امر بجمع
الوجود والعدم لاستحالة الوجود الايمان مع العلم بعدمه ضرورة
ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بعدم الايمان كما في المطالب العالية

الاول والثاني قالهما صاحب التلويح والثالث قاله صاحب المواقف منه

واشار

واشار الامام الى اثبات الحرم والجواب عما تمسك به المخالفون في
في المقام بقوله فيها والله لا يعاقبهم ولا يليق بحكمته ان يعاقبهم بما
لم يعلموه ولم يتمكنوا من العلم به ولا يسالهم عما لم يعلموه مما لم ينصب
دليله ولا يرضى لهم بالخوض والتدخل في التفكر فيما ليس لهم به علم
ولا تمكن من فضلوه من التكليف به والله يعلم في الازل بما نحن فيه
من الاختيار في ايقاع الفعل وتركه فتحقق الخلق بحسبه لجري
عادته تعالى على ذلك كما بيننا وقال في الفقه الاكبر من يعلم يكفر بصرف
قدرته واختياره اليه مع كونه مامورا بالايمان وصرف قدرته فيه
في حال كفره كان العلم به بجميع الاشياء على ما هي عليه واذا امن بعد
ذلك بصرف اختياره الى الايمان لما هو ربه علمه مؤمنا في حال
ايمانه واحبه في ذلك فاشار الى ان التكليف لا يتعلق الا بما
هو مقدور الوقوع في زمان وجوده مع تحصيله يعني ترتب العقاب على
تركه فان العقاب لا يليق في الحكمة الاعلى ما يتمكن العبد من العلم
به وتحصيله والقدرة كلية فلا يكلف العباد ما لا يطيقونه ولا يطلب
دفعه على الحقيقة ومن ال دفعه يعني طلب الاعتقاد عما يشق
او من العقوبة والى اشار بقوله ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم
به علم والى منع وقوع التكليف يعني ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن

ايقاعه لجمع النقيضين فلو تكليف به في تكليف ابي لهب بالايمان
لانه قبل الاجمالي خبثا بعد ايمانه مكلف بالايمان الاجمالي فلو لزم
جمع النقيضين اصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ غاية ما نزل
في حقه سيصلى نارا ذات لهب وهو لا ينفي ايمانه لجواز ان يحمله
على تعذيب المؤمن لفسقه ولو سلم فهو كاخباره نوحا بقوله لن يؤمن من
قومك الا من قد امن وحين ما علم ذلك وحقت كلمة العذاب
امتنع التكليف لعدم الفائدة كما في مرصاد الافهام للبيضاوي وا
واختاره المحقق عضد الدين في شرح المختصر والى ان علم الله تع
بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره اليه وتعلق
الامر بمعنى صرف القدرة والاختيار اليه لامكانه في نفسه وصحة
تعلق قدرة بالقصد اليه كما في التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيل مع
العلم بعدمه بجميع الوجود والعدم وفيه اشارة الاولى انه تع
يعلم الاشياء كما هي فيعلم ان زيدا يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته
والى الاستناد بقوله يعلم من يكفر في حال كفره كافرا وكذا في الاختيار
لانه تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية بمعنى ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم في الماهية كما حققه الشريف
العلامة في حواشي التجريد فيعلم ان الفعل الفلاني يقع بقدرته

وظاهر

وخلقي وفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني وارادتي فينبغي ان يكون
وقوع تلك الافعال كذلك لامتناع الجهل عليه سبحانه وتعالى ولا يلزم
عدم قدرة العبد كما في المعارف وشرح الصحائف لا في الوجود بمعنى
انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فلا يرد الاعتراض بانه تعالى عالم في
في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون فح يلزم الوجود او الامتناع
ويظهر اندفاع ما ظن ان جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا ان يوجدوا
على هذا حرفا لا ابطال التزام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها فتعالى عن ذلك علوا كبيرا الثانية انه علم الله تعالى بفعل يعلم
الاشياء على ما هي واقعة عليه المستند بالاختيار وكذا في تعبيره و
والايثار وبقوله واذا امر بعد ذلك علمه موقنا واذا علم انه يفعل
باختياره فهذا المعنى اذا وجب الجبر فيما تعالى واستحالة الطرف الاخر
ينقلب علمه جهلا سيما اذا تغير اختياره ووقع الطرف المعلوم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كما صرح به في التعديل وغيره الثالثة انه
الفعل في نفسه ممكن والوجوب بتعلق العلم والخبر به لا يخرجه
عن امكانه في نفسه فكذا لا يخرج عن مقدورية للعبد بعلم الله انه يفعل
وان كان لا خروج عن معلوم الله لما ان معلومه انه يفعله باختياره
كما في الاعتماد والايثار بقوله علمه موقنا في حال ايمانه وجب

علي ايمانه فانه محبة الله لعبده بمعني استحماده كما في كشف الكشاف
وغيره وليس الفعل الاضطراري مناط المدح والذم بالاتفاق و
وليس الدواعي علة تامة له بل مع الارادة والاختيار والتزام التأثير عليه
كما في المواقف والاختيار بمعني صرف القدرة الي احد المقدورين
وهو غير مخلوق كما سيأتي في بيانه ضه لما فرغ عن بيانه
ما يتوقف عليه العمل شرع في بيانه كونه بخلق الله وتكوينه قال في الوصية
والعبد اي المملوك لله من الملك والانس والجن مع اعماله اي افعاله
المكتسبة المختارة فان العمل هو الفعل الصادر عن قصد كما في
المفردات وقد يعم لما كانت اعمال الجوارح او القلوب كالمعرفة والتصديق
كما في الاطلاق وبينه بقوله فاقراره ومعرفته فالعبد مع جميع ما صدر
منه ومنه الايمان مخلوق موجود بعد العدم بايجاد الله تعالى فوجود الفعل
بخلق الله تعالى وكسب العبد كما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين
والارشاد بقوله مخلوق واضافة الاعمال الي العبد وخالف فيه المعتزلة
والجبرية اما المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء البصري فانهم خالفوا
الاجماع وقالوا العباد موجدون لافعالهم الاختيارية
وقال الجبارية منهم خالفوه لما فرق عليهم في ذلك واشار الي تزييفه
بقوله فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله الصادرة عنه بصرف قدرة المخلوق

في

فيه كما دل الاضافة لكونها ممكنة في نفسها صادرة عن المخلوق
اولى ان تكون مخلوقة مقدورة لله تعالى لشمول قدرته للممكنات
باسرها ولا شيء من مقدور الله واقعا بقدرة العبد موجودا بايجاده
للتمانع كما مر وفيه اشارات الاولى ان فعل الفاعل المختار مسبوق بالاختيار
والاختيار غالبا والاشارة بقوله والعبد مع اعماله الثانية ان
الكاسب يوصف بالفاعل على الحقيقة والاشارة بصيغة الفاعل
فهو مطلق بمعنى ما صدر عنه الفعل كسبا كما قد يطلق على من صدر
منه ايجاد الثالثة ان الايمان بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق كما في
الاعتقاد والاشارة بقوله واقراره ومعرفته مخلوق واختاره
مشايخ سمرقندي كما في المسايرة خلافا للبخاريين فانهم قالوا انه
بمعنى الهداية غير مخلوق وبمعنى الاقرار والاخذ في الاسباب
وهو الاهتداء مخلوق وحملوا عليه قول الامام مع اعماله واقراره
ومعرفته مخلوق كما في المسند يدو وغيره واجيب بان الهداية شرط
حصوله لا ركنه كشرط الطاعات والصوم فهو من اشتباه شرط الشيء
بركنه وفي الوصية للشيخ الامام اكمل الدين البابرتي لا يجوز ان يكون
الايمان اسما للهداية والتوفيق وان كان لا يوجد الا بهما كما زعم من قال
انه غير مخلوق لان ما وجد به والاهم انما يكون بما هو داخل تحت قدرته

لقصد

اشارة الى انه بالمعنى المصدري غير مخلوق لانه عمل
على العلامة صدر الشريعة القول بعدم خلقه حيث قال
في التعديل ويجب ان يعلم ان الايمان غير مخلوق وعندنا
والاهتداء مخلوق وهذا في غاية التدقيق

لتعديل

فذلك الاداء الايمان هو التصديق
والقائم نسبة الصدق الى النبي
اي الحكم بالصدق والاهتداء هو الحاصل
عليه السلام والاعتقاد وهذا الهداية الحاصل
بالتصديق فذلك مصدر القدرة المقارنة بخلقه
به فيكون بخلقه تعالى وان القدرة بالمعنى الثاني اي بمعنى
ثم والايمان حادث وفي خلقه بالدليل الاول اي المعنى
الحاصل بالمصدر لعدم تاديته الى ... وعقلا
المصدري لكونه ...
... في المقدمة الاولى من المقدمات التوضيحية
منه

وما كان كذلك كان مخلوقا وفي شرح المشكاة للهيتمي اختلفوا اهل
الايمان مخلوق او لا فقال بالاول الحارث المحاسبي وعبد الله بن
سعيد وجماعة وبالثاني احمد بن حنبل وجماعة والحذق ولفظي وفي
شرح المسايرة منقول عن الاشعري ان اطلق الايمان يشمل ما قام به
تعالى من مدلول اسمه المؤمن وهو غير مخلوق فخارج عن محل الخلاف وما
في بعض الفتوى من اكفار القائل بخلقه ففي شرح المقاصد ان الصوب
انه يحكي ذلك عن الكافر واما المجبرة ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي
فانهم خالفوه ايضا وقالوا لا فعل للعبد اصلا ولا اختيار ولا قدرة
له على فعله وافعاله اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة
واضافتها الى الخلق مجاز على حسب ما يضاف الى محله لا محصله واشار
الى الرد عليهم متضمنا للرد على من نفى تاثير قدرة العبد واختياره
اصلا وقال في الفقه الاكبر ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر بخلقه في
الجانبين ولا على الايمان بخلقه فيه الجائين الينا ولا خلقه اي احدا حال كونه
مؤمنا بخلق الايمان فيه ابتداء من غير مدخل الاختيار وكسبه ولا كافرا بخلق
الكفر فيه ابتداء من غير مدخل الاختيار الصالح له ولضده واشار الى تنويره
بقوله ولكن خلقهم اي اوجدهم حال كونهم اشخاصا اي متشخصين بما يعينهم
من الذاتيات ولوازم التعينات وليس الايمان والكفر بالاتفاق من تلك
المشخصة

المشخصات التوقف عليها تمايز الموجودات فلم يخلقهم حال كونهم
مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل للاختيارات والإيمان والكفر
فعل العباد أي كسبهم بقصدهم واستطاعتهم وليس من الأمور الضرورية
منهم للفرق الضروري بين ما يصدر من العبد بحسب قصده وعزيمته
كالإيمان والكفر وبين ما يصدر منه باضطراره كحركة نبضه
ورعشته فالإيمان والكفر من العباد من غير اضطرار ولا وجوب وبينه
بقوله فيه خلق الخلق أي المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر سليما
أي خاليا من الكفر والإيمان لأنهما ليسا من ذاتيات الأشخاص ولا من
لوازم تعيناتهم وفي تقديم السلامة من الكفر إشعار بالاهتمام
والأنسبية بالمنفصل على الاتصاف في التكوين سليما من الكبر والآثام
ثم خاطبهم أي أظهر تعلق الخطاب لهم بإرسال الرسل وأمرهم بالإيمان
والطاعة بتبليغهم ونهاهم أي عن الكفر والسيئات بعد بلوغهم وخلق
القدرة الصالحة للأمرين فيهم كما أشار إليه بقوله وترتيب الأمر والنهي
فكفر بعد نعمة السلامة من كفر بفعله أي كسبه وشؤم عزيمته و
وإنكاره بعد نصحه بالآيات التكوينية والتنزيلية وجحوده أي ظهر
نفي ما ثبت في جبلته من دلالة فطرته كما أشير إليه بقوله عليه السلام
كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه

بخذلان الله اياه اي بسبب عدم توفيقه وامن فمن بفضله اي
كسبه من حسن عزمه واقراره بلسانه عند تمكنه وتصديقه بقلبه
وكل من في نفسه كل ذلك من فعله اي من عزمه في اقراره وتصديقه
بتوفيق الله اياه ونصرته لم يستسهل ذلك له وكشف حسنه على قلبه
وفيه اشارة الى الاخذ من قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير اي خلقكم خلقا بديعا حاويا
لجميع مبادي الكمالات ومع ذلك فبعضكم مختار للكفر كاسب له وكان
الواجب عليكم جميعا ان تكونوا مختارين للايمان شاكرين لنعمة
الله تعالى كما في الارشاد وفيه اشارة الاولى ان التوفيق هو النصرة
والتيسير كما اشير اليه في المسايرة واليه اشار بعطف التفسير لا خلق
قدرة الطاعة كما ذهب اليه المحدثون ووافقهم الاشعري والعلم
بقول بتاثير القدرة الثانية ان التوفيق ليس بمعنى خلق الطاعة
كما ذهب اليه الامام الحرمين ومن تبعه لان القدرة صالحة للضدين
كما مر والطاعة موقوفة على التوفيق فهو بسببها الثالثة ان
الخذلان عدم النصرة فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد كما ظن
والارشاد بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى وبينا بالنصرة
الرابعة ان تخصيصهما بالذكر لاهتمام ثم اشار الى تعميم المرام وتبيين ما هو الحق

ظن الفاضل الشارح البستاني والشيخ ابن همام الدين منه

من التوسط

من المتوسطين بين القدر والجبر في محل الخصام وقال فيه وجميع
افعال العباد من الحركة والسكون تنصيصا على ما يعم الجميع لان ا فعال
العباد لا تخلو عن الحركة والسكون وتقسيمه الافعال للاختيارية
كلها لان المراد بالحركة ما يعم الحركة الاينية وغيرها ونحو الصوم
والكف عن المناهي غير خارج عنهما كسبهم على الحقيقة بتاثير
قدرتهم في الاتصاف بها والله خالقها بتاثير قدرته تعالى في ايجا دها
فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وتبيين المرام
بتحرير محل النزاع والخصام على ما ذكره المحققون ان الفعل يعني
الهيئة الحاصلة في الخارج اما بقدرة الله وحدها او بقدرة
العبد وحدها او بمجموعهما والاول اما ان يحصل بلا اختيار من العبد
اصلا وهو مذهب الجبرية كجهم واصحابه متمسكين بان افعال العبد
لو كانت بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لشمول قدرته تعالى وكان العبد
عالما بتفاصيل احواله وبطلان اللوازم يظهر في النائم والماشي
والناطق والمتحير واما ان يكون مقارنا لاختيار من العبد غير مؤثرة
اصلا وهو مذهب اهل الجبر المتوسط كالاشعري وجمهور اصحابه
وبه صرح امام الحرمين في الارشاد متمسكين من فعله وتركه
واللازم باطل لانه لابد من ترجيح الفعل على الترك المرجح لا يكون

منه ويجب عنه العقل لامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع التسلسل المرجحات
ووجود الاثر بدون الوجوب وبانه معلوم الله من فعل العبد
اما وجوده وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقي في كمتة العبد وان
كان ممكنا في نفسه والثاني اما بان يصدر من العبد علي الايجاب بان يوجب
الباري تع للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور
وهو مذهب الفلاسفة ونقل عن امام الحرمين واما بان يصدر
من العبد علي الاختيار بان يوجد الباري تع في العبد القوي والقدرة
بالاختيار دونها مع الارادة الحاصلة من العبد يوجد المقدور علي
الاختيار وهو مذهب المعتزلة كما صرح به الامام الرازي واشار
اليه صاحب الموقف متمسكين بانه لولا استقلال العبد لبطل المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد
وارسال الرسل والكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وبانه من الافعال قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات
ونحو ذلك فهي من افعال العباد واقعة علي وفق قصودهم ودواعيهم
ونسبتها جوابا لكل وليس للقوي والقدرة تمام العلة حتي يلزم
الوجوب بل مع الارادة والعزم وهو ليس بايجاب تع عندهم كما في
كاشف المحصول للاصفهاني وغيره فليس مذهبهم مذهب الفلاسفة كما ظن بل الضد

من العلة

من العلة التامة ايضا بالاولوية عند بعضهم كما في قواعد
العقايد للنصير الطوسي والثالث اما بان يكون اصل الفعل
بمجموع القدرتين بمعنى ان قدرة العبد غير متعلقة بالفعل
بالتاثير الا اذا انضمت اليها قدرة الله تعالى فتؤثران باجتماعهما
كما في الاربعين والصحايف وغيرهما فلا يلزم توارد المؤثرين
المستقلين على اثر واحد وهو مذهب الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
ومن تبعه من الاشاعرة متمسكين بان فعل العبد ممكن مقدور
الله تعالى والضرورة فارقة بين افعال الاختيارية والاضطرارية
ولا فرق الا بالاختيار والمؤثرية اذ لا اثر نجد مقارنته بالضرورة
واختياره ومشيته موقوفة على مشية الله تعالى واذنه وعلمه
فان تعلق القدرة والمشية به دخل في الوجود والا فلا كما في شرح
الطوالع للاصفهاني واستقر عليه راي امام الحرمين في الرسالة
النظامية حيث صرح به فيها في مواضع بان تاثير قدرة العبد في فعله
باذن الله تعالى انما هو بالاختيار ثم قال هذا وانه هو الحق الذي
لا غطاء دونه ولا امتراء دونه لمن وعاه حق وعيه واما بان يكون
اصل الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة ومعصية بقدرة
العبد وهو مذهب الجمهور الماتريدية ففي التوضيح ان مشايخنا ينفون

عن العبد قدرة الايجاد والتكوين ولا هو خالق ولا يكون الا بالله
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم وجود امر
حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافة فقط
كتعيين احد المتساويين وترجيحه وفي الاعيان ان وجود الفعل
بقدرة الله تعالى وكونه حركة وكونا وطاعة ومعصية بقدرة
العبد ومثاله في المسايرة وغيرها مما سياتي واختاره القاضي
ابو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين من اهل السنة كما في التلويح
وفيه المتوسط بين القولين والامر بين الامرين قال في شرح الصحائف
وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا
المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى الحق واليه اشار بقوله
كسبهم على الحقيقة والله خالقها اي بتأثير اختيارهم في الاتصاف
فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار او المدخلية في
في الايجاد فان الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل ويصح
انفراد القادر بايجاد المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك
الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب وجود المقدور من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات ككونه طاعة

اومعصية

او معصية او حسنه او قبحه مبني على الكسب لا على الخلق كما في
التوضيح وبين ذلك الامام وقال في رواية يوسف بن خالد
السمتي من رواية الحارث والمرغيناني والكردري في المناقب وابي
شكور السالمي في التمهيد وعبد الكريم الجرجاني من رواية القاضي
ابي العلاء الصاعد وابي شجاع الناصري في البرهان السنا طع
انه قال والذي نقول ونعتقد في ذلك حال كونه قولا متوسطا
بين القولين اي القول بالجبر والقول بالقدر انما مال يعني اي
الطرفين مال اليه من مقتضى الادلة المثبتة للاضطرار من توقف
ترجح الفعل على الترك على مرجح ليس من العبد ومن كون تفاصيل احوال
احوال الافعال غير معلومة له ومن كونه منبع النقصان وغير ذلك
ومقتضى الادلة المثبتة للاختيار من انه لو لم يكن قادرا على فعله
لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعاله واقعة
على وفق قصده وداعيه وكثرة السفه والعبث والقبح في افعاله
وغير ذلك كما في المقاصد ملتمعه بالقول بتاثير القدرتين
جميعا ففي التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر
واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد اي اصله ووصفه
مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني

فقط كيف يكون قدرا فكان القول بتاثير القدرتين قدرة الله
في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما دل مجموع الكلام
قولا متوسطا جامعا مقتضى جميع الادلة كما قال محمد ابن علي
بن الحسين لا جبر على العباد فيما يصدر منهم من الافعال ولا اضطرار
لهم فيه كما قال الجبرية ولا تفويض اليهم فيه ولا ايجاد لهم في
من اختيار كما قال القدرية ولا تسليط لهم على ما صدر منهم ولا ايجاد
من دواعيهم كما قال الفلاسفة فانه بعض افعال العبد افعال العبد
لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس
بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما قاله قصد الى
صدوره وصحة الصدور عن القصد اذ ربما يصح صدور فعل
لا يقصده وربما يقصد ما لا يصدر او لا يصح صدوره عنه
فصحة الصدور لا بد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح
بالوصف المسمى بالقصد والارادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب
حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما يكون كذلك فهو ليس باختياره
ثم حصول قدرته وارادته وسلامة اسبابه والالات وشمول قدرته
الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله فتدل على انه المؤثر فيه كلا
القدرتين فالحق الحق القول بهما جميعا ماخوذ من اهل بيت النبوة

وقد رواه الامام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي
عبد الله بن جعفر عن علي رضي الله عنه انه قال للسائل عن القدر
سر الله فلا تتكلف فلما الح عليه قال اما اذا ابيت فانه امر بين امرين
لا جبر ولا تفويض ولما كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشا فها
له بالكلام اسند اليه مشيرا الى سطوع برهانه للافهام واوضح
صاحب التوضيح المقام حيث قال التفرقة ضرورية بين الافعال
الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التصرفة لمجرد كون
الافعال موافقة لارادة العبد لان الارادة وان كانت صفة
بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشيا بما هي عليه
من الخصوصيات لكان الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر وان
لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين
الافعال الاختيارية والاضطرارية التي لا تشتاق اليها كحركة
بتضاعيف نبض تشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الا ولى
نفعلنا لا الثانية وايضا في الاختياريات بين ما نقدر على
تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالاخذ الى صبي منخفض
بالعدو والتشديد الذي لا نقدر على الامساك وكذا نفرق
في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل

بداعية وقد نفعل بدون داعية فعلم ان العلم الوجداني قاضٍ بانا
نفعل من غير اضطرارية ولا وجوب وترجيح احد المتساويين والمرجوح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركة القوية من القوى الضعيفة
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء والصديقين ان الكفار قصدوا وهموا بانواع
الاذى فعلم ان يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعي
والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان مؤثرا طبعا فاجري عليه العادة اي لم يوجد خوارق
العادة وايضا لا يمكن الحركات الا بتحريك الاعضاء وارخائها
ولا يشعر لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان
ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود
الحالة المذكورة ان جرى عادته تعالى انا متى قصدنا فالحركة الاختيارية
وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى يعني انه تعالى خلق قدرة
اي كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار اي الجزئي

فهذا

فهذا القصد مخلوق الله تعالى يعني اسناده لا على سبيل
الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا
الصرف فمقصوده ان هذا ابتناء في خلق القدرة فحصول الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد واليه اشار الامام
وقال بعض شرح الفقه الابسط والعبد معاقب في صرف الا ستطاعة
التي احدثها الله تعالى فيه وامر بان يستعملها في الطاعة دون
المعصية فاشار الى ان الاستطاعة الحقيقية بخلق الله تعالى
واحداثه في العبد وان صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة
للضدين الى احدهما معينا من العبد وفيه اشارات الاولى ان ذلك
الصرف هو الاختيار والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم واليه اشار بقوله
وامر بان يستعملها في الطاعة اي يصرفها فيها لان الامر متعلق بذلك
الثانية ان مناط المعاقبة وكذا الاثابة لعدم الفاصل بينهما
واليه اشار بقوله والعبد معاقب في صرف الاستطاعة الثالثة
انه ليس متعلقا لخلق الله تعالى واحداثه بل عدمي كما دل السوق عليه وتخصيص
الاحداث بالاستطاعة دون الصرف اذ لا وجود له في الخارج
فلم يتعلق به الخلق والايجاد كما في التوضيح او موقوفا على امر عدمي
هو القابلية كما في حواشي فصول البدايع للعلامة الفنادي وحققه في

في تفسير الفاتحة في مبحث الاستفادة حيث قال المختار وهو
القول بالكسب الذي به يتحقق الواسطة وكسب العبد عبارة
عن امر نسبي يقوم به وبعد محالا لان يخلق الله فيه فلا دينا سبة تلك
النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى اذ لكونه عدميا غير موجود لم
لم ينسب الى خلقه وايجاده ولا اتصاف العبد به صار له مدخل
في محلية خلق وقابلية ذلك فيه وبيان القابلية ان يكون شرط
للخلق التاثير لا جزءا منه فلو تحصيل شرط القابلية يتوقف على
العبد ينتفي الجبر ولانه ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر
لذلك قال عليه السلام فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن لا فلا يلومن
الا نفسه فذلك الامر نسبي المعبر عنه بالكسب والاختيار والقدرة
الكاسبة وتوجه العبد والقصد هو مدار التكليف ومناط الثواب
ملكه
والعقاب ويتبين بما اذا امر ملك علم صدقه وعده بان ينادي في
انه كل في ملكه انه كل من حاذي منظرته يوم كذا نعطيه الف دينار
فمن حاذي اخذ ومن لا فلا فلو اخذ تحصيل هذه النسبة التي هي
محاذاة المنظرة وهي امر لا وجود له والاعطاء للملك ليس الا لكنه
يتوقف على التحصيل على ما علم من عادته فالاخذ هنا مجبور ولا قادر
على تحصيل دينار وانما قدرته الكاسبة على تحصيل نسبة المحاذاة فقط

واذا

واذا تحقق هذا امكن دفع اسولة الطرفين الرابعة نفي الجبر فيه
اصلا واشار اليه ببيان كون المحاذية في صرف الاستطاعة الى الصالحة
للضدين على البدل وبيان كون تلك الاستطاعة هي المخلوقة
فيه وتحقيقه ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة
وهي وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة الله تعالى وذلك معلوم
بالضرورة فانها قد تستند الى العلم بالمصالحة والعلم قد يستند
الى الحركات الخيالية المنتقلة من الشيء الى لوازمه او ضده ولوازمها
فقد ينتهي حركاته الى تصور اشياء باعثة للارادة والاصل الارادة
والعلم والخيال وان كان بخلق الله تعالى لكن ذلك لا يقدح في كون
الارادة مرجحة لان سبب المسبب لا يخرج السبب عن كونه سببا وايضا
ان مقدور العبد ليس الا حركاته او سكناته وصرف قدرته الى مراده
وحاجته ولا يقدح فيه كون ما سواهما مما لا بد منه في حصول الفعل
المقدور كاصل القدرة الكلية والارادة والشعور كالالات
والقوابل حاصلة بقدرة الله ومشية تعالى فانها غير مختصة
بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل صالحة
لكل منهما والعبد يصرفها الى احدهما فلا الجبر كما في الصحائف
ولا يتجه قول الاشعري لا اختيار من الله بالجبر والاضطرار فنحن مختارون

في افعالنا مضطرون في اختيارنا وهو مخالف لقول المصنف لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض
في الحقيقة فان نفع في وجود نفع في اختيار اضطراري كما في المطولة
واستدل عليه الشيخ الاشعري بان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله
اضطراري وان تمكن فانه ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف
يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح
باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا ورد بانه استدلال
في مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية والضرورية ولان
الجبر على فعل يقتضي عدم القدرة عليه فلا يندفع بما قيل ان الفارق
وجود القدرة لا تاثيرها واجاب عنه في التنقيح بان توقفه على
مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيار مما له تاثير في فعله ايضا
وتحقيقه ان المرجح سواء كان اختياريا او داعيا او موجبا او غير موجب
لا يقتضي الجبر اما اذا كان اختياريا فلانه تخلل موجبا بدفع الاضطرار
لان الاضطرار ايما لا يوجبه الاختيار وغير موجب يدفع توجه
الاتفاق لان الاتفاق ما لا مرجح له الاختيار واما اذا كان داعيا
الى الاختيار فلانه لا ينافيه كما ان العلم والقدرة والارادة الازليات التي
تعلقت احد الطرفين باختيار العبد لا تنافيه بل تحققه كما في فصول

البدايع

البدايع وقال في التوضيح اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا
الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على
مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلام الفريقين
مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على
اربع مقدمات وانا اطلعك على اجمالها لتهتدي الى سواء السبيل
ثم نفصل فيها في التفصيل المقدمة الاولى انه لفظ الفعل قد يطلق
على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بالمصدر كما اذا تحرك زيد فحصل
له الحركة وقد يطلق على ايقاع ذلك المعنى والموجود هو الاول دون
الثاني المقدمة الثانية انه لا بد لكل موجود من علة يجب وجوده عند وجودها
وعدمه عند عدمها وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها لكنه
ليس بحق لانه مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر فلننقل
اولويته وان لم يجز فهو الوجوب دائما غيروا الالفاظ ودل المعنى المقدمة
الثالثة انه جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد ان يدخل فيها امور لا موجودة
ولا معدومة اعني الحال كالايقاع وتعلق الارادة لخروجه عن العدم
وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة في الخارج فيتبين الوجود والعدم
تقابل الملكة والعدم واسنادها الى العلة يكون بطريق الصحة دون
الوجوب المقدمة الرابعة انه وجود الممكن بلا موجد وكذا الايجاد بلا موجد محال

واما ترجيح احد المتساويين او المرجوح فواقع اذا عرفت هذا فمحصل

جوابه انا نختار انه يتمكن في الترك وان فعله يتوقف علي مرجح بقوله

يجب الفعل عند تمام المرجح قلنا ان اراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر

فيمتنع وجوبه علي القول بوجود الفعل عن المختار بلا وجوب كما قال به البعض

فلو سلم فلا نم وجوبه عند المرجح فيما عدا الايقاع لجواز توقفه علي امر اخر

كالايقاع ولا نم الوجوب عند الاستناده بطريق الصحة دون

الوجوب ولو سلم الوجوب عنده فلا نم لزوم الجبر والاضطرار لجواز ان يكون

ذلك المرجح اختيار العبد واليه لوح الامام بقوله ولم يجبر احدا من خلقه

الي اخره وقوله في نقل الكلام الي اختيار العبد فيتسلسل قلنا اختيار

الاختيار عين الاختيار او يلتزم جواز التسلسل في امور الاضافية واليه لوح

الامام بقوله والعبد معاقب في صرف الاستطاعة الخ اذا التسلسل فيه

من الامور الاضافية وان اراد به الايقاع يمنع وجوبه عند تمام المرجح

بناء علي انه ليس بموجود ولا معدوم والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات

ولو سلم فيجب هو بايقاع اخر فاما ان يلتزم التسلسل في الايقاع

علي الايقاع ثم اشار الي تقسيم النزاع وتحريره في تفاصيل الاقسام

قبل اقامة البراهين علي المرام لزيادة توضيح الاحكام المقام في الوصية الاحاد

يعني ما يتعلق به الحكم الاخروي بقرينة بيان الخبر فالمراد من العبد فلو

المباح ولذا عمم له بعد ذلك ثلثة من الاقسام فرض وهو لغة القطع
وشريعة ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر والامارة
القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر
السنة ويسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب ولذا عبر به
في الفقه الاكبر وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد
الوضع كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور كما مر وهو ضربان ما هو لازم
في زعم المجتهد كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظني وما هو دون المفروض
وفوق السنة كالفاتحة ويسمى بالواجب ولذا اكتفي بالفريضة
عن فاته فرض عملا وفي شرح الوقاية وغيره ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه ففيه انه لا يشمل بعضا من الظني ويدخل بعض المندوب
عن الثابت بقوله افعلوا الخير وبعض المباح عن الثابت بقوله كلوا
واشربوا كما في شرح النقاية للقهستاني وفضيلة لغة الزيادة و
شرعا ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه الا استحقاقا على ما يعاقب
في تركه من غير عذر مما صدر عن النبي عليه السلام او عن الخلفاء الراشدين
من العبادات بالمواظبة في الجملة من غير امر وجوب وهو السنة المؤكدة ويسمى
سنة الهدى وعلى ما لا يعاقب ايضا في تركه وهو ضربان ما صدر منه
عليه السلام من العبادات بلا مواظبة وهو المندوب ومن العادات ويسمى سنة

الزوايد وما كان خيرا من غير وسمي النوافل ومعصية لغة الخروج
عن الطاعة كما في المفردات وشرعا فعل الحرام والمكروه تحريما اختيارا
فالفريضة بامر الله اي ثابتة بقوله الدال على الطلب جازما ومشيته
اي ارادته وفيه اشارة الى ان الامر ينفك عن الارادة كما مر والى الرد على
المعتزلة القائلة بان مدلول الامر هو الارادة فكل ما امر به اراد
وجوده وان لم يوجد وكل ما لم يرده لم يامر والى الاشارة بالعطف
ومحبته اي استحماده ورضائه اي ترك الاعتراض على فعله وفيه اشارة
الى ان المحبة تغاير الرضا كما مر والى انهما غير المشية لعمومها وخصوصهما
بالطاعة قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال لا يحب الفساد
ولا يحب المعتدين وقال يحب المتقين يحب المحسنين والى الرد على من قال
بان الكل بمعنى واحد كما هو للاشاعرة وهم اولوا الآية بوجهين الاول
انه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه الثاني ان المراد بالعباد هو الموفق
للايمان كما اشير اليه بالاضافة كما في الابكار للآمدي ورد عليهم بظهوره
في كثير من النصوص كما في المسايرة وقضائه اي خلقه وقدره اي تقديره
وعلمه الشامل للكل على ما هو عليه وفيه اشارة الى ان القضاء والقدر
غير الارادة واليه الاشارة بالعطف ففي المقاصد ان القضاء والقدر غير
الارادة واليه الاشارة بالعطف ففي المقاصد ان القضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى

التقدير

المقدرين في الارشاد والتبصرة والنسفية والاعتماد ان
القضاء هو الحق والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه وسيأتي التصريح
بانهما من الصفات بلا كيف فالمراد به عدم العلم بكنه الكيفية فانه
امر بين الامرين **الثانية** الرد على من ارجعهما الى الارادة كجمهور الاشاعرة
حيث قالوا القضاء هو الارادة الازلية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها
المخصوصة **الثالثة** الرد على من ارجعهما الى العلم كالفلاسفة حيث
قالوا القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى
يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على
الوجه الذي تقرر في القضاء **الرابعة** الرد على المعتزلة المنكرين
للقضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى
ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم كما في شرح المواقف **الخامسة**
الرد على من نفى العلم بذلك ايضا من قدمائهم واكفرهم الامامية فيما
سيأتي وصرح بكفرهم في ذلك كثير من الائمة منهم الشافعي واحمد

كما في فتح المبين للعلامة الهيتمي وحكمه اي ايجاده وتوفيقه اي تهيئة
الاسباب للخير وتهيئة الاسباب للشر وكتابته في اللوح المحفوظ
اي اثباته في اللوح المحفوظ عن التغير بما فيه كاثبات الكاتب ما في
علمه بقلمه على لوحه كما بينته فيما بعد واللوح من درة بيضاء
بيضاء في عظم لا يوصف والقلم من جوهر كذلك منبع منه النور
بنوع المراد من الاقلام فيكتب جميع ما كان وما يكون وما ورد في
في الاحاديث الصحيحة عنه عليه السلام وفيه اشارة الاولى ان
القضاء غير الحكم والكتبة الثانية الرد على المعتزلة القائلة بكون
القضاء بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة
كما في المقاصد الثالثة الرد على الفلاسفة القائلة بان اللوح هو العقل
الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول
الناس وعلى القائلين منهم بان النفس الكلي للفلك الاعظم
والفضيلة ليست باوامره لعدم الطلب جزما ولكن بمشيئته لشموله ارادته
ومحبته لشمولها الاستحسان لها ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه
اي مذهبه بقرينة المقام فانه الحكم ما ثبت بالخطاب المتعلق بالافعال
بالاقتضاء جزما للفعل كالايجاب او للترك كالحرمة او لا جزما للفعل
كالندب او للترك كالكراهة او بالتخيير وهو الاباحة كما في التوضيح

وتوفيقه

وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ وفي بعض النسخ وتخليقه
في المقامين وهو معنى القضاء فيكون تاكيدا والمعصية ليست
بامر الله ان الله لا يامر بالفحشاء ولكن بمشيته اي تخصيصه لها
بالوجود في وقت مخصوص لعموم المشية لا بمحبته والله لا يحب الفساد
وقضيته اي خلقه لمشواهنا والفاعل لا برضاه فانه نهى عن الفحشاء
والمنكر وبتقديره لا بتوفيقه لعدم تيسر اسباب الخير له
وبخذلانه اي ترك العبد مع نفسه لا بنصره وعلمه وكتابته في اللوح
المحفوظ الشمول علمه لوح وكتابته في اللوح بجميع الاشيا فتقدير
الخير والشر كله من الله على ما سيقع في اختيار العباد وفي المقام
اشارات الاولى ان كل ما علم الله انه يوجد اراد وجوده سوا امر به اولم يامر
وما علم انه لا يوجد لم يرد وجوده سوا امر به اولم يامر الثانية انه
نوع ارادة المعصية من المعاصي كسبا قبيحا مذموما اي خصها بالوجود
في وقت مخصوص لما ان الارادة صفة تقتضي تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في وقت مخصوص الثالثة الرد على المعتزلة النافين
لارادة الله وقضاه للمعصية القائلين بان كل ما امر الله به اراد وجوده
وان علم انه لا يوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده واراد ان لا يوجد
وان علم انه يوجد ثم اشار الى تعميم المقام لجميع الاشيا فقال

وقال في الفقه الاكبر قدر الاشياء اي جميع الموجودات من الاعيان
والاعراض من الفرائض والفضائل والمعاصي والمباحات وقضاها
اي ظهرها في العباد بحسب الاختيارات ولا يكون في الدنيا والاخرة
شي الا بمشيته وعلمه وقضائه وقدره لشمول ذلك لما في الدين
من الموجودات وشمول العلم للمعدومات ايضا والمستحيلات وفيه اشارة
الى الرد على من قال في المعتزلة بعدم مشيته ادلته للمباحات ثم تفصيل
ادلة المرام من شمول المشية والقضاء وغير ذلك للاقسام وقال في
في رواية ابي يوسف من رواية ابي شجاع الناصري في البرهان والقاضي
ابي العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد قال في الاحسن الاول الاعلى ذلك
مع نفي القدر لقوله تعالى انا كل شي خلقناه بقدر اي بتقدير سبق
في علمنا وارادتنا فهو رد للقدرية كما قال عمر وابن عباس وانس
كما في التيسير وفيه اشارة الى ان الاية على عمومها قطعي في مدلولها
اذ الشي بمعنى مشي الوجود فلا تخصيص فيها واليه اشار بقوله فانه
في العالم يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والاعراض شي اي موجود
من الاعيان والاعمال الاول وهو داخل في الثانية انه المقتضي خلقنا كل شي
الموجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد اي على مقدار مخصوص مطابق
للمصلحة واليه اشار في التقريع قال في شرح المقاصد ولا فائدة

في هذا

يعني ان الشي بمعنى المفعول اذ لا مجال للحمل
على المعنى المصدري ولا على الفاعل فخرج منه
ذات الله وصفاته الازلية بمعنى الوجود
بالضرورة فلا تخصيص فيه اصلا واليه
اشار ديباني بقوله فانه بعني العالم ولو سلم
يحتج الحادثة فالحصص العقل منه ذات
وصفاته والمخصص بالعقل يبقي قطعيا
منه

في هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم انه خلقناه
صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل
شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر الله
ان الشيء اسم الموجود والمراد بالبقاء في العالم والدخول او بكونه
اسما له او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق
على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات
مع وقوع الاسم الشيء عليها وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين
جعل جعلنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق
فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
وقال في الفقه الاكبر بسط قال تع فمنهم من هدى الله
اي اختلف الامم فمنهم من اختار تصديق واتباعهم فارشدهم الوساع
الله لذلك وخلق فيهم الهداية ومنهم من حقت عليه الضلالة اي
من اختار تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم الله وخلق فيهم الضلالة
فتحققت لهم الضلالة كما في التيسير وقال يضل من يشاء اي يضله
لاستحبابه الضلالة وصرف اختياره ويهدي من يشاء اي يهديه
لصرف اختياره الى الهدى وهو دليل ظاهر على الهداية والاضلال
بخلق الله تع وقال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة اي المقترحين لنزول

الملائكة وكلمهم الموتى اي واوحينا لهم كل الاموات فشهدوا بالنبوة
وحشرنا عليهم اي جمعنا كل شيء قبلا اي كفلا بما بشروا به و
واندروا به او مقابلين ما كانوا ليؤمنوا اي ما صح لهم الايمان
لغلوهم في التمرد والطغيان الا ان يشاء الله ايمانهم يومنوا بروية
هذه الاية في حال الاحوال مشية الله ايمانهم وفيه دليل عليهم
ان الاية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه
اختيار الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر و
والاصرار عليه شاء له ذلك كما في التاويلات النجمية وقال
تعالى ولو شاء ربك اي ايمان من في الارض من الثقلين لامن من في
الارض كلهم بحيث لا يشذ عنهم احد جميعا اي مجتمعين على الايمان
لا يختلفون فيه ولكنه لا يشاؤه لمخالفته للحكمة التي بني عليها
اساس التكوين والتشريع وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيته
انه لو شاء لامن من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا المؤمنون موحدون
ولكنه شاء ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا
يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما في التيسير وقال
وما كان لنفس اي ما صح وما استقام لنفس من النفوس التي علم الله تعالى انها
تؤمن ان تؤمن الا باذن الله اي بمشيته وتوفيقه وفيه دليل على انه
يعلم

بعلم الله وتوفيقه وكتابته ولا يحتمل الامر لانه كفر فما ذموه

بايمانهم لم يوصفوا به ولا الاباحة لانه لا يباح ترك الايمان

بحال كما في التعديل والتسديد وبكون الماتريدية وقال تعالى ولو شاء

ربك لجعل الناس امة واحدة اي وفقهم للايمان والطاعة

كما قال ولو شاء لجمعهم على الهدى وهو دليل ظاهر على ان الامر

غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل واحد وان ما اراده

يجب وقوعه كما في تفسير البيضاوي ولا يزالون مختلفين اي

ولكن شاء ان يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على

الباطل لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين الا من رحم ربك

فعصمه من الاختلاف فلما علم منه اختيار الحق ووفقه للنظر

والاستدلال فادرك ولذلك الرحمة خلقهم اي الذين رحمهم

كما قال ابن عباس ومجاهد وضحاك وقتادة كما في التيسير

وقال وما تشاؤون اي اتخاذ السبيل ولا تقدرون على تحصيله في وقت

من الاوقات كما في الارشاد الا ان يشاء الله اي الا وقت ان يشاء

مشيتكم او تحصيل السبيل لكم كما دل سوق الآية ففيه دليل على انه

لا دخل لمشية العبد الا في الكسب وانما الايجاد بمشية الله تعالى

وتقديره والارشاد بقوله اي بقدرة الله وقال شعيب عليه السلام

وما يكون لنا اي ما يصح وما يستقيم لنا ان نعود فيها اي ملتكم
في حال من الاحوال او في وقت من الاوقات الا ان يشاء الله ربنا
اي الا حال مشية الله تعالى كما في تفسير البيضاوي فقد خاف شعيب
ان يكون سبق فيه زلة او تقصير يقع منه الاختيار ولذلك قيشاد انه
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم اكثر
من خوف غيرهم كما في التاويلات الماتريدية والتيسير وقيل الا حال
مشية لعودنا فيها وذلك مستحيل كما ينبئ عنه التعرض لعنوان الربوبية
والمنبئة منها كانه قيل وما كان لنا ان نعود الا ان يشاء الله
وهيهات ذلك ففيه دليل على ان الكفر بمشيته ولا رضا كما في
الارشاد وقال تعالى انا قد فتنا قومك من بعدك اي عاملناهم معاملة
المختبر ليظهر منهم بفعلهم ما كان في علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه
يعني ابتلوا الذين خلفهم موسى مع هارون بعبادة العجل وفيه
دليل على ان المعصية بخلق الله تعالى وتقديره كما في التيسير وقال
نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم والنصح اخلاص ارادة الخير من الدلالة وقيل اعلام
موضع الغي ليتقى والرشد ليقتفى وفيه اشارة الى الاولى الايذان
بان ما سبق منه ليس بطريق الجدال والخصام بل بطريق النصيحة لهم والشفقة

عليهم الثانية انه لو بالغ جهدا في ارشادهم الى الحق ولكن لا ينفعهم
ذلك عند ارادة الله الاغواء ثم الثالثة انه تقييد عدم النصح
بارادته مع انه متحقق لا محالة للايذان بان ذلك النصح منه
مقارن للارادة والاهتمام به ولتحقيق المقابلة بين ذلك وبين
ما وقع بازائه من ارادته تعالى الاغواء ثم كما في الارشاد وهو دليل على
ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال
كما في تفسير البيضاوي قال تعالى لنصرف عنه السوء اي خيانة يوسف
لنصرف عنه السوء مطلقا فيدخل فيه خيانة السيد دخولا اوليا
او لنصرف عنه دواعي الزنا كما دل السوء والفحشاء اي الفعل القبيحة
وهي الزنا وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله وقضائه وقدره
والارشاد بصرف السوء عنه لا استلزام فعل الكف لو ان هم يوسف
ليس هم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن ويحتمل
ان يكون قولهم وهم به متعلقا بالشرط المذكور بعده لولا ان راى
برهان ربه اي نداء جبرائيل يا يوسف بن يعقوب اسمك في الانبياء مكتوب
فلا يكون عملك عمل الفجار كما قال ابن عباس كما في التيسير قال في شرح
المقاصد والمعتزلة في تلك الايات تاويلات فاسدة وتعسفات باردة
يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها مجبورون وبوصفها محقوقون ولظهور الحق

مجبورون ظ

في هذه المسئلة يكاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان لو شاء
الله لا يكون ثم العمدة العظمى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية
على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلو في
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان
المؤمن يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في الزامنا لما قلنا بانه
الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف يردونه ذلك
فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل
المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بانه ينبغي ان لا يكون ايمانا ولا كلام
فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا
يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا
من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على قوله تعالى ولو شئنا لاتينا
كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم
بتعذيبهم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم
عن استحقاق جهنم ولا سيما عندهم وحدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة
عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم قال قال رسول الله عليه السلام ان الله

خلق

خلق اي ما يقوم به خلق احدكم يجمع في بطن امه نطفة اي يضم

البعض الى البعض بعد الانتشار اربعين يوما كذا في رواية يحيى

القطان ووكيع وجرير وعيسى بن موسى يونس ايضا عن شعبة

عن الاعمش عن ابن مسعود وفي رواية سلمة بن كهيل اربعين ليلة

كما مر ويجمع بان المراد اليوم بليلته والليلة بيومها ثم علقة اي

دما جامدا غليظا سمي بذلك للعلوق والرطوبة التي فيها وتعلقه

بما مر مثل ذلك اي مثل مدة الزمان المذكور ثم مضغة اي قطعة

لحم سميت بذلك لانها بقدر ما يمضغ مثل ذلك ثم يبعث الله

ملكا اي يامره ملك الرحم قال القاضي عياض والعسقلاني فيكتب عليه

رزقه واجله وشقيا اي مستحقا للنار او سعيد اي مستحقا

للجنة اي يامره بان يكتب في صحيفة الملائكة كما ثبت رواية مسلم عن حذيفة

ثم يطوي الصحيفة فلا يزاد فيها ولا ينقص وبين عينيه ثم ثبت

رواية ابي داود وابن حبان عن عمر واي ذلك فيكتب ما هو لاحق

بين عينيه والجمع بالحمل على التعدد والمراد بكتابة الرزق تقديره

قليلا كذا او كثيرا او صفته حلالا او حراما وبالاجل تقديره طويلا

كذا او قصيرا وبالعمل كتابته شقي مالا او كتبته سعيد مالا ولفظ

شقاوته وسعادته عدل عنه لان الكلام سيق اليهما والتفصيل وارد

عليها وكتب الملك بعد ما يقال ان نطق الى امر الكتاب فانك تجد قصة
هذه النطفة فينطق فيجد ذلك كما بينه في رواية يحيى بن ذكريا
عن الاعمش عن ابن مسعود والذي لا اله غيره مرفوع لا مدرج كما بينه
رواية احمد بن حنبل عن عايشة والبخاري عن سهيل بن سعد ومسلم
عن ابي هريرة والبزار عن ابن عمر والعرس بن عمير والطبراني عن ابي
عمرو ابن عاصي واكثم بن ابي الجون وما وقع في رواية سلمة بن كهيل
عن زيد بن وهب عن ابن مسعود والذي نفس عبد الله بيده فللتحقيق
للخبر في نفسه لا للادراج في المقسم عليه كما في فتح الباري يات الرجل
وفي بعض الروايات ان احدكم ليعمل بعمل اهل النار اي يلتبس باعمال
اهل النار من المعاصي والفجور حتى ما يكون بالرفع وحتى ابتدائية
وقيل بالنصب وهي ناصبة بينه وبينها الا ذراع تمثيل لقرب حاله
من النار عند الموت بحال من بينه وبين المكان المقصود مقدار ذراع
كما في بعض الروايات فيسبق عليه الكتاب اي يغلب سابقا عليه المكتوب على طريق
عما في اللوح المحفوظ والمعنى يتعارض عمله في اقتضاء الشقاوة
والمكتوب في اقتضاء السعادة فيتحقق مقتضى المكتوب فعبر عن ذلك
بالسبق لان السابق يحصل مراده دون المسبوق فيعمل بعمل من اعمال
اهل الجنة اي يلتبس بعمل من اعمال من الطاعات الاعتقادية والقولية والفعلية

فيجوز

فيموت فيدخلها اي يستحق الجنة عبر به تحقيقا لذلك وان الرجل
ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه
الكتاب فيعمل بعمل من اعمال اهل النار فيموت فيدخلها على هذا التر تيب
في رواية ابي الاحوص ايضا وقد ورد ذكر العمل بعمل اهل الجنة في اكثر
الروايات وهو يعم المؤمن المطيع يختم له بعمل العاصي ومجرد الدخول
صادق على العاصي والكافر وطاعة اي الصورية يحتمل ان يكتبها
الحفظة فيجازي على البعض ويحتمل ان يكتبها ثم تمحى تحرير الكلافي
في فتح الباري وهو حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا عمر وعلي
وابن مسعود وابن عباس وعائشة ومعجي انس وابو هريرة وابو ذر
وابن عمرو بن العاص وحذيفة ابن اسيد وسهل بن سعد والعرس بن
عميرة ومالك بن الحويرث ورباح اللخمي واكثم بن ابي الجون وروي
عنهم ثمانية عشر صحابيا كذا من نحو اربعين طريقا رواه البخاري
عن ابن مسعود وانس وسهل بن سعد ومسلم عن ابي هريرة وحذيفة
بن اسيد والترمذي عن ابي هريرة وانس والطبراني عن علي وابن عمرو بن
العاص ومالك بن حويرث واكثم بن ابي الجون والفريابي عن ابن عمر وابي
ذر وجابر واحمد بن حنبل والبزار عن امير المؤمنين عمر والعرس بن
عميرة والدارقطني عن ابن عمر والخلعي عن ابن عباس بن مردويه عن رباح

اللخمي وابو نعيم عن مالك بن الحويرث وابن منده عن اكثم بن ابي الجون
والنسائي وتمام الرازي عن ابن مسعود واحمد بن حنبل ومسلم وابو داود
والترمذي وابن ماجه والطبراني وابو عوانة عن حذيفة ابن اسيد الغفاري
وحديث ابن مسعود لم يختلف في ذكر الاربعين وكذا في كثير من الاحاديث
وغالبها كحديث انس لا تحديد فيه وحديث حذيفة بن اسيد اختلفت الفاظ
نقلته فبعضهم جزم بالاربعين وبعضهم زاد ثلثين او ثلثا او خمسا
ثم منهم من جزم ومنهم من تردد وقد جمع وقد بينها القاضي عياض بان
ليس في رواية ابن مسعود ان ذلك يقع عند انتهاء الاربعين الاولى
وابتداء الاربعين الثانية بل اطلق الاربعين فيحتمل ان يريد ان ذلك
يقع في اوائل الاربعين الثالثة ويحتمل ان يقع الاختلاف في العدد
الزائد بحسب اختلاف الاجنة كما في فتح الباري وهو صريح في الدلالة على
ان الكل بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه او خذلانه وكتابته ثم
اكد ذلك المراد بايراد الوعيد الشديد لمن انكره وقال في رواية محمد الحاتمي
والانصاري حدثني نافع عن عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال
يجي قوم اي يظهر فرقة يقولون لا قدر اي ليس لله تقدير اعمال العباد فاذا
لقيتموهم فلا تسلموا عليهم وان مرضوا فلا تعودوهم اهانة لهم وبغضا في
في الدين وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم اي فلا تصلوا عليهم لضلالتهم فانهم

شيعة

فانهم شيعة الدجال اي اتباع من ستر الحق من الدجالين او الدجال
المعهود قبل الساعة ومجوس هذه الامة يضاهون في قولهم ايجاد
الافعال من العباد للمجوس القائلين بان ايجاد الشر من الشيطان
حقا على الله اي ثابتا بمقتضى وعده وحكمه ان يلحقهم بهم اي بالمجوس
في دار النكال المعد لهم بذلك وفيه اشارة الى الاولى ان ما ورد
في الاحاديث المشهورة من لعنة القدرية فالمراد بهم القائلون بنفي كون
الخير والشر كله بتقدير الله ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم
في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد و
وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بالخير والشر كله من الله وبتقديره
ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به لا الى
ما ينفيه ونص الحديث يرد عليهم وبعيد انهم الذين يقولون
لا قدر ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر
اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه كما في شرح المقاصد وفي
الاعراق في الكشف قال الكشاف تجاوز الله عنه القدر اسم لفعل
الله تعالى خاصة لا يفهم العرب من القدر الا هذا فمن ادخل في القدر ما ليس
منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلقب به كما يلقب بالاشياء الخارجة
عن العادة واما من لا يسمي بالقدر الا افعال الله خاصة فلم يأت
بشيء مغرب حتى يستحق التنزيه وفي الحواشي عن المطرزي القدرية هم

هم الفرقة المجبرة الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبايح
لله تعالى واما تسميتهم بذلك اهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم
وهذه الشي المنابية اليه المثبت لا النافي ومن زعم انهم يثبتون القدر
لانفسهم فكانوا به اولى فهو جاهل بكلام العرب قول داود ان يدفعا
عن المعتزلة انهم مجوس هذه الامة بشهادة النبي عليه السلام في قوله
القدرية مجوس هذه الامة والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحتمل
المدح والذم الا انه اشتهر في الثاني فارادوا دفعه عن انفسهم وبما ذكروه
من وجه الغرابة معارضة بان من اثبت للعبد ما يختص به تعالى من
الايجاد فقد اغرب واستحق النبز ثم الطايفتان متفقتان على ان
كل شي بقدر الا ان احد الفريقين يقول هو بقدر معلوم والثاني
يقول معلوم مقدور فمن خص المقدر بالمعلوم فقد اغرب وفرق بين
امرين لا يفترقان فاستحق النبز على الوجهين جاز ان يكون المعتزلة
لكن الحديث غالب في عنقهم فان المجوس قالوا بمبدأين مستقلين
هما الظلمة والنور اذ يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك يجعل الله تعالى
والعبد سواسية بنفي قدرته عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس
فان قلت الجماعة لما اثبتوا القدر ما شابهوا المجوس في الشرك بل زاد
عليهم في التشبيه فالحديث لا ينافي ما ذكراه قلت لم يجعلوه واجبة
بذاتها بل موجبا لذات فلم يرد على ان المجوس شركوا في الافعال كالمعتزلة

فيظهر

فيظهر التخصيص هؤلاء من بين المشركين بهذا وما رويا بو داود
عن حذيفة عن النبي عليه السلام لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة
الذين يقولون لا قدر نص في انهم المرادون واما قوله فمن ادخل
في القدر ما ليس منه فهو حجة عليه لان المعتزلة اثبتوا فعل الله لا نفسهم
وقالوا بالقدر اي بان للعبد قدرة مستقلة وقال في فتح
البادي حكي عن طوائف القدرية انكاروا ان الباري عالما لشي
من من الاعمال العباد قبل وقوعها منهم وانما يعلمها بعد كونها قال
القرطبي وغيره قد انقرض هذا المذهب ولا نعرف احدا ينسب اليه
من المتاخرين والقدرية اليوم مطبقون على ان الله عالم بافعال
العباد قبل وقوعها وانما خالفوا السلف في زعمهم ان افعال العباد
مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال وهو مع بطلانه
اخف من المذهب الاول **الثانية** ان حديث المشهود واليه اشار بالاستدلال
به في الاعتقاد فانه رواه ثمانية من الصحابة عمر وعبد الله بن عمر وحذيفة
بن اليمان وابن عباس وجابر وابو هريرة وسهل بن سعد وخرجه
عنهم ستة عشر شيخا باكثر من عشرين طريقا اخرجه احمد بن حنبل
وابو داود والحاكم والطبراني والبيهقي والبخاري في التاريخ واللا و لكائي
عن ابن عمر بلفظ مجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر فان مرضوا

فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم وهم شيعة الدجال
وحق على الله ان يحشرهم معه رواه واللالكائي عن عمر وابن عباس
واخرجه احمد وابوداود والطبراني والبيهقي والطيالسي والبزار
عن حذيفة اليمان وابن عساكر عن ابي هريرة والطبراني وابن النجاري
واللالكائي عن سهل بن سعد وابن ماجه والضيا المقدسي وابن عدي
وابن ابي عاصم عن جابر بلفظ المتن وخرجه الطبراني وابونعيم عن انس
رضي الله عنهم **الثالثة** ان للحديث شواهد كثيرة معينة ايضا لما هو
المراد من القدري والى ما اشار بما اردفه فيما روى الائمة المبرورون
انه قال وحدثني سالم عن ابيه عبد الله بن عمر عن النبي عليه السلام انه قال
لعن الله القدرية ما من نبي بعث الله قبلي الا حذر امته منهم لعنهم
اللعن لا ينبغي على وجه الطرد وصار في العرف دعا وخرج معناه
الدارقطني عن علي والديلمي عن حذيفة اليمان عنه عليه السلام انه قال
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا فهو مروي عن طرق متعددة والى
اشار فقال وحدثني بن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه
عنه عليه السلام وحدثني الهيثم عن عامر الشعبي ابي عمرو بن شراحيل
بن عبيد المتوفى سنة خمس ومائة التابعي المجتهد الجليل ادرك سبعين
بدريا صحابيا ولقي اربعمائة صحابي كما في تاريخ النسائي وروي للحاكم عن علي

عم ابيه

ابي

ابن ابي طالب رضي الله عنه عليه السلام انه خطب الناس على منبر
الكوفة فقال ليس منا اي من فرقتنا وهي الفرقة التي كان عليها
الرسول واصحابه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره اي بان جميع
الامور والاعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية بخلق
الله وتقديره وحدثني موسى ابن ابي كثير عمر بن عبد العزيز
الاموي الخليفة العادل المجتهد التابعي انه قال اية القدر اي
الاية الدالة على ان جميع الامور والاعمال بتقدير الله مصرحة
بها في كتاب الله تعالى علمها من شاء الله ان يعلم وجهلها من شاء ان
ولا يعلم
ذلك وهي قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي مرمي به في جهنم هم والاصنام التي عبدوها لزيادة عذابهم
فانها حجارة تحمى فيعذبون بها ولزيادة حسرتهم فانهم عبدوها
راجين نفعها فجعلوها لهم سببا لزيادة ضرر وانتم لها واردون
اي بسبق القضاء والتقدير بشقاوتهم واردون وهم النار لما يختارون من الكفر
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من الاصنام وما انتم عليه اي حاملين على عبادته
بفاتنين اي موقعين في الفتنة احدا الا من هو صال الجحيم اي من قد قدر
عليه انه يصلي الجحيم يعني من علم الله منه اختيار الكفر والاصرار
عليه فقد قدر عليه الكفر والاصرار ودخول النار كما في التيسير وفي التفسير

الكبير للامام الرازي ان عمر بن العبد العزيز كان يحتج بهذه
الآية في اثبات المطلوب فان الله تعالى بين انه لا تأثير لكلام
المضلين في وقوع الفتنة هو كونه محكوما عليه بانه صال الجحيم
وذلك يصرح بان حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره قال
في الوصية فلو زعم احد ان تقدير الخير والشر من غيره تعالى وانه لا تقدير
الله تعالى في ذلك ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه
غلاة القدرية خصماء الله وبطل توحيده لانكاره ما ثبت
بالضرورة الدينية من شمول علمه تعالى في الازل كما في الحاوي واجماع
الكشف الكبير والتيسير المتعرض للتوحيد الذي هو مبنى الايمان بما علم
بالضرورة مجيء الرسول به واختاره كثير من الائمة منهم الشافعي و
واحمد بن حنبل نصوا بكفر غلاة القدرية النافين لسبق علمه تعالى
بما يفعله العباد من خير وشر وكتبه له ثم اشار الى اثبات الحق مع نفي الجبر
والقدر في المقام وقال في الفقه الاكبر كتبه في اللوح المحفوظ على
حسب ما يقع من اختيارات العباد دون الجبر عليهم كما يأتي ذلك وقال
تعالى وكل شيء فعلوه اي الامم السالفة في الزبر اي في دواوين الحفظة
وفي ام الكتاب جميع تنبيها على اشتماله على اصناف المكتوب وكل صغير
وكبير مستطر من اعمال العباد مستطر مكتوب فيه او مسطور في اللوح المحفوظ

بحسب

بحسب ما سيقع من اختيارات العباد كما ينبئ بالاستدراك وقال ولكن كتبه

بالوصفان منوطا بالاسباب الكسبية المؤثرة في الاتصاف والمبادي

الاختيارية مفيدا انها فاتة الاوصاف فيود لموصوفاتها لا بالحكم اي

لم يكتب بالجزم والالزام من غير ربط بذلك فان تقدم وجه الالوهية

على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات بمقتضى حكمته

وجري عادته وان كان في قدرته ايجاد الكل بلا اسباب كايجاد المبادي

والاسباب لكنه اقتضته وسبقت كلمته وجرت عليه عادته فمن

قدره وكتبه من اهل الجنة قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه

لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب والالقاء في

قلبه لقبول الحق وترجيحه ومن قدره وكتبه من اهل النار قدر له خلاف

ذلك وخذله حتى اتبع هواه وقاده على قلبه المشتهوات ولم ينفعه النذر

والايات فاتي باعمال اهل النار ودخلها واصر عليها كما في شرح طوي

على صحيفة عمره وكان ما يدخله النار ملوك اوره كما في شرح المصابيح

للبيضاوي وابتت ذلك مشيرا الى الحديث المرفوع من طرق متعددة

وقال في الوصية ان القلم يكتب اي وان تصوع القلم ان يثبت في اللوح

المحفوظ اثبات الكاتب ما في ذهنه بقلمه على لوحه ليطلع الملائكة

على ما سيقع ليزداد وابوقوعه ايمانا وتصديقا وليعلموا من يستحق المدح

والذم فيعرفوا الكل مرتبة كما في شرح المشكات للبهيمي فقال القلم ماذا
اكتب يا رب فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة اي كل موجود
من الخلائق من ذوات وصفات خيرها وشرها على ما يختارونها موافقا
لما تعلق بارادته تعالى في الازلي وفيه اشارة **الاولى** انه تعالى بقديم
علمه المتعلق بالاشياء بتمامها حاضرة منوطة بتلك الاسباب الى يوم
القيمة والارشاد بما هو كائن الى يوم القيمة قال في الصحايف انه
ماسوى الله تعالى محتاج اليه تعالى في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول
والبقاء فلو يكون تاثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال عن تاثيرات
المؤثرات فصدور ما صدر عنها ايضا بقدرة الله تعالى لانه
الفاعل في تاثير المؤثر حال تاثيره في الشي فاعل بالحقيقة في ذلك
الشي فعلم ان الجميع واقع بقدرة الله تعالى وجمهور الاشاعرة وان
اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة لانهم ذهبوا الى نفي الاسباب اي
تاثيرها وكون الترتيب بالعادة لكنها ليست مما يادبا به الشرع بل العقل
والشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتاب المنزلة واخبار الانبياء
ذكر الاسباب واناطة مصالح العباد الى مرتبات الامور بل فيه زيادة قدرة
وحكمة لان خلق السبب يتضمن قدرتين خلق نفسه وخلق قوة تاثيره
ونظام الوجود وافاضة الجود تبارك الله احسن الخالقين وتحقيقه ما في

رقه

في كشف الكشاف ان الباري جل شانه بقديم علمه المتعلق بالاشياء
تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق المنزه عن تطرق
الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل و
والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التي يقتضي بها ما رجحته الارادة
من وجود الماهيات وصفاتها في الاعيان او جعل الاشياء ورتبها ترتيبا
حكميا لا تحول عنه لعدم التحول في العلم والتقدير ثم قال وان
في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة
الثانية انه اي العلم بانه يكتب كذلك ولا يلزم منه امتناع وجود
ما علم الله عدمه او عدم ما علم وجوده ليكون خيرا الا ان موجبه ذلك
ان لا يقع خلافه لا انه لا يمكن وبسبب اختيار العبد له ساقه
استحالة الشيء بالغير لا يمتنع كونه بالذات مقدورا للعبد مختارا
له كيف وما في مقدور الله وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة
ان كل واقع وجودا كان او عدميا لا يقع الا بعد ما وجب وتقدم
لذلك الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الاخر واليه اشار بكتب
ما هو كائن قال العلامة ابن الكمال في رسالة القدر لنا بيانه عند
ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة وما علم وقوعه البتة لكنا ان
سبب ذلك علمه تعالى وتقديره فلم يترتب على ذلك ما ينفيه ويدل

علي خلافه وهو ان التعلق تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم

في الماهية وشان التابع ان لا يوثر في المتبوع لا ايجابا

ولا منعا فعلم الله تعالى واخباره بوجود شيء او عدمه وتقديره

وكتبه لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يتسلب

به قدرة الفاعلية واختياره بل يتعلق علي حسب ماهية المتبوع

وهو الفعل الاختياري ولذلك امر القلم بان يكتب ما هو كائن

اي باختيار العباد في افعالهم ولم يؤمر بانه يكتب ما اريد فليكن

عليه الثالثة انه ثابت بحديث مشهور واليه اشار بالاكتفاء عن زيادة

الرواية وحديث مشهور عن عبادة بن الصامت وابن عباس روي

عنهما باكثر من خمسة عشر طريقا رواه ابو داود والبيهقي والطبراني

والضياء المقدسي والترمذي عن عبادة بن الصامت عنه عليه السلام

انه قال اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب قال يا رب وما اكتب قال

اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة فمن مات على غير هذا

فليس مني ورواه الترمذي وابو داود والطيالسي عنه بلفظ اكتب

القدر ما كان وما هو كائن الي الابد ورواه احمد بن حنبل وابن

جرير والطبراني وابن ابي شيبة وابو يعلي وابن منيع والضياء

المقدسي عنه بلفظ فقال ما اكتب قال القدر يجري في تلك الساعة

بما هو كا

كما هو كائن الى يوم القيمة وروى البيهقي وابو نعيم وابن النجار

عن ابن عباس رضي الله عنه عليه السلام انه قال اول شي خلقه الله تعالى

القلم فامره فكتب كل شي يكون ويؤيد المقام بحديث صريح

في المرام مشهور بين الاعلام وقال في رواية محمد والحادثي ولا نصادي

حدثني ابو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري ان سراقة

ابن مالك الانصاري وهو ابن جعشم المدلجي الكناني كان نزل

قديرا وروى عن الجماعة قال يا رسول الله حدثنا عن ديننا اي عن

حقيقة امره في حكم ربنا وقضائه وقدره كانا ولدنا الان اي دبر

الله امورنا قبل وجودنا وخلقنا الله جل انعمال شي جرت به المقادير

اي الاقدار وجفت به الاقلام اي فيما عينه التقدير الازلي

تعيينا بتا لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لما في علمه القديم المعبر

عنه بام الكتاب وفرغ عن كتابة القلم اي ثم وانقضى فجف في كتابة

عن التمام والفراغ بالانقضاء لان الصحيفة حال كتابتها لا بد

وان يكون رطبة المراد وبعضه ولا يبين له ولا يغير بعد جفافه

فذلك كناية بليغة عن تقدم كتابة المقادير كلها والفراغ منها من امد

بعيد وجمع المقادير والاقلام بالنسبة الى الجود والافراد او شي

مستقبل اي في شي متعلق بالمستقبل كان يكتب فلان شقي او سعيد

مثلا او زاد واحسن ويشقي ام لم يفعل وهذا هو الذي يقبل المحو

والاثبات المذكورة في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب التي لا محو فيها ولا اثبات فلا يقع منهما الا ما
يوافق ما ابرم والاول في الموضعين بمعنى في وقد روا كذلك
ايضا فقال النبي عليه السلام لما جرت بالمقادير الازلية وفرغ عنه
عنها او جفت به القلم من كل اعمال في سعادة او شقاوة تصدر عن
الانام قال اي سراقة الانصاري ففيم العمل العمال اي المطلوب
من العبد شرعا مع انه مخلوق قطعا واي فائدة للعمل فان الخير
لا ينفع اذا كان ما التقدير والكتابة على خلافه قال اعملوا اي قال
النبي عليه السلام اعملوا بظاهر ما امرتم به وكونه موافقا لما في
التقدير والكتب او غير موافق له فلستم مكلفين من علمه في شيء فكل
ميسر لما خلق له اي مهيأ لما خلق لاجله وهو قوله اسبابا فيصير
استطاعة اختياره اليه فمن خلق لاجل ان يظهر منه الخير والسعادة
لا يصدر عنه الا ذلك باختياره وكذلك بالشر والشقاوة وفيه
اشارة الى الاولى ان حكمة التكليف تطويع النفس الابية لتهذيب
بين الخوف والرجاء ونفوذ بالسعادات الابدية وهي حكمة خفية
واليه يشير بتلك المعاملة قال الامام الخطابي ففيم العمل مطالبة منهم
بامر يوجب تعطيل العبودية حيث راموا ان يتخذوا حجة لانفسهم
في ترك العمال فاعلمهم النبي عليه السلام ان هيهنا امرين لا يبطل احدهما

الاخر

جفت به القلم اي العمل في شيء
جرت به الاقدار صح

الاخر باطن هو العلة الموجبة في حكم الربوبية وظاهر هو السمة
اللازمة في حق العبودية فعلمهم بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم
بالباطن ورجاهم بالظاهر **الثانية** ان فعل كل احد بخلق الله
وتهيئته وتخصيصه اياه لذلك لا باختياره واليه اشار بقوله ميسر
وقوله لما خلق له قال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى و
ونيسرك لليسرى فيه كقوله عليه السلام ميسر لما خلق له لطيفة
علمية وذلك لان الفعل في نفسه ماهية ممكنة قابلة للوجود والعدم
على السوية امتنع صدور الفعل عنه فاذا ترجح جانب الفاعلية على جانب
التاركية فحينئذ يحصل الفعل فثبت ان الفعل ما لم يجب لم يوجد
وذلك الرجحان هو المسمى بالتيسير ان الامر في التحقيق انه الفاعل
يصير ميسرا للفعل **الثالثة** ان تخصيص كل احد بما خلق له لا بوجه
الاضطرار ولا بسبيل الاختيار غايته ان لا يقع الا ذلك بارادة
نشأت اليه اختياره ودواعيه واشير بالتيسير ولم يقل بفعل ما خلق له
ولوح الى كل ذلك الامام في المقام بايراده دليلا على المرام
الرابعة ان ترتب ذلك التخصيص والتهيئة على اختيار العباد بجري
العادة الالهية كما اشير اليه في الآية واليه اشار ثم قرأ فاما من
اعطى اي انفق المال في وجوه الخيرات واعطى حقوق الله وحقوق

النفس في الطاعة واتقي احترز عن كل ما لا ينبغي فترك
متعلقات الافعال للتعميم وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر عقبه
بقوله وصدق بالحسني بكلمة التوحيد والنبوة او بما يرضاه
الخالق من العبادات البدنية والمالية او بما وعد الله في قوله وما
انفقتم من شيء فهو يخلفه او بالثواب بالجنة او بكل خصلة حسنة
فسنيسره لليسري اي نهيئه للجنة او الخير او كل ما كلف به من
الافعال او الترك او العود الي الطاعة او الافعال المؤدية الي اليسري
وترتيب التيسير علي المجموع وان دل علي سببيته له لكن ان كل ما هو
سبب لا يجب ان يكون كذلك فلو دلالة عليه قطعا كما اشير اليه في
في موضع من الارشاد وكذلك مقابلة قوله واما من بخل واستغني
بشهوات الدنيا عن نعيم العقبي وكذب بالحسني اي لم يصدق بما ذكر
فسنيسره للعسري اي للنار او للشر او للامتناع من اداء الحقوق
البدنية والمالية او العود الي البخل **الخامسة** ان الدواعي والاختيارات
قد يتغير واليه اشير بادخال السين الدالة علي ان المطيع قد
يصير عاصيا والعاصي قد يكون بالتوبة مطيعا فلذا كان للتغير
فيه مجال كما في التفسير الكبير **السادسة** انه حديث مشهور واليه اشار
بالاسناد لا مرية في المقام فقد رواه عشرة من الصحابة امير المومنين

ابوبكر

ابو بكر وعمر وابن عباس وابن عمر وجابر وابن عمرو وعمران
بن الحصين وابو الدرداء وشريح بن عامر وسراقة بن مالك
رضي الله عنه وخرج عنهم ستة عشر شيخا خرجه احمد بن
حنبل والطبراني والبزار عن ابي بكر وابن حنبل والبخاري والترمذي
والدارقطني والضياء المقدسي والفريابي عن عمر والطبراني
والبزار عن ابن عباس وعمران ابن الحصين والبخاري ومسلم
ومالك وابو داود والنسائي عن ابن عمر ومسلم وابن حبان والطبراني في
وابو عوانة عن جابر والفريابي عن ابن عمرو واحمد والترمذي والطبراني
عن شريح ابن عامر الكلوني وابن جرير عن ابي الدرداء والطبراني
وابن ماجه عن سراقة ابن مالك واكثره بحديث اخر في معناه قال
وحدثنا عبد العزيز بن رفيع الاسدي المكي سكن الكوفة وسمع
ابن عباس وانسا وهو من مشاهير التابعين عن مصعب بن سعد
بن ابي وقاص عن ابيه عنه عليه السلام انه قال ما من نفس الا وقد كتب
الله مدخلها اي مكان دخولها في دار التكليف او زمانه وسا
شانه من اول ولادته الى انتهاء نشاته او مكان دخولها في دار
العقبى من الجنة والنار كما فسره بعض الرواة ما منكم من نفس الا وقد
علم منزلها من الجنة والنار فقالوا افلم نعمل افلا نتكل الحديث

ومخرجها اي مكان خروجها من دار التكليف او زمانه وهو منتهى
اجله ومنقضى اهله وعمله والمدخل والمخرج كنايتان عن الا
فعال والتروك اي عما يدخل فيها من الاعمال والاحوال وما يخرج
عنها من التروك والاحوال وما هي لاحقة اي ملاحقة فيما بين الحالين
من السعادة واليسر واعمال اهل الجنة او من الشقاوة والعسر واعمال
اهل النار ومعنى الكتب يجوز ان يكون على حقيقته اي الكتب في
اللوح المحفوظ الحديث او القلم بذلك ويجوز ان يكون المراد الثبوت
في علم الله فقال رجل من الانصار اي بناء على ان العمل يقتضي الثواب
او العقاب لو كان معلقا بمستقبل من غير سبق في الكتاب واستكشاف
في الباب ففيم العمل يا رسول الله اي اذا كان الامر مفروغا عنه وليس
معلقا بمستانف مبني على خير العمل وشره فاي فائدة العمل فلو كل
ما كتب لنا خيرا كان او شرا فقال اعملوا اي داوموا على ما كلفتم به من الاعمال
فكل ميسر لما خلق له اي مهيا لما خلق لاجله من الاعمال في الحال والا
والاستقبال وغير مهيا لما لم يخلق لاجله ثم فسره عليه السلام لتفصيل
المرام فقال معترضا في مقام التهديد ببيان محل الاجمال اما اهل
فيسروا لعمل اهل الشقاء اي يهيؤا للشقاوة ولا يقع منهم اعمال اهل
السعادة واما اهل السعادة فيسروا لعمل اهل السعادة اي يهيؤا

للسعادة

للسعادة وسهل عليهم مسالكها ولا يقع عنهم اختيار اعمال
اهل الشقاوة وفيه اشارات الاولى استمرار الامرين في الاهل فدونية في
التغير متغير الاختيار واليه اشير بالصيغة الدالة على الاستمرار
وعنوان الاهل الثانية ان العبرة بالخواتيم وان وقع في الاثناء
خلافه واليه اشير بالصيغة ايضا وكشف عنه رواية على فسيصير
لعمل السعادة ولذا اعتبار العمل فقال الانصاري الان حق العمل
اي ثبت فائدة العمل وظهر نتيجة الاهل حيث نيط الامر على تيسير
الاسباب وصرف الاستطاعة اليه الثالثة انه سبق القضاء بذلك
لا ينافي الاختيار لانه تابع للعلم التابع للمعلوم الاختيار في ما هي
واليه اشير بكتب المدخل والمخرج وبناء تيسير كل عمل على كتب ذلك قال
الشيخ اكمل الدين البابرتي في شرح المشارق وتحقيقه ان حقيقتها لا
لا تستلزم لذاتها سعادة او ضدها وسعادة كل شخص منها
وشقاوته انما هي بامور خارجة عنها اقتضت الحكمة الربانية كل
المشخصات وكل ذلك مع موضوعاتها حاصلة في القضاء اجمالا وفاذيد
من وقوعها في القدر تفصيلا كما يقع في افراد الانسان باختيارهم
المنساق الى القدر فانما هي تفصيل قضاء الاجمالية خيرا كان او شرا
ولا يمكن ان يكون التفصيل على خلاف الاجمال فاتضح معنى قوله عليه السلام

اعملوا فكل ميسر لما خلق له فمن خلق الله لانه يظهر منه تفاصيل قضائه
الخير لا يصدر عنه الا الخير وكذلك عكسه وعلى هذا فمعنى قوله
تع فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى اي لانه من الخصال الحميدة
الصادرة منه دليل على انه قضاه كان خيرا فكان تفاصيله خيرا
فكان مقتضيا الى الحسنى واختيارها بتيسيره وسهولته لانه خلق لها ومن قريحته
جيدة واتبع كلام المحققين اطلع على تحقيق قوله تع وما ظلمناهم
ولكن ظلموا انفسهم وقوله تع وكانوا هم الظالمين وما اشبه ذلك **الرابعة**
ان حديث مشهور فانه روي عن علي وابن عمر وابي هريرة وسعيد بن ابي وقاص
وهشام بن حكيم فتخرجه عنهم اكثر من عشرة من الشيوخ خرجه البخاري
ومسلم والطبراني ومالك واحمد بن حنبل وابو داود والترمذي وابن
ماجه عن علي ومالك والبخاري ومسلم وابو داود والنسائي عن ابن عمر
وابي هريرة والخطيب البغدادي وابن عساكر عن ابي هريرة وابن خرف البلخي
عن سعيد ابن ابي وقاص والبزار عن هشام بن حكيم بالفاظ متقاربة
ثم اشار الى شبهة القدرية القائلة بان العبد موجد لافعاله الاختيارية
موميا الى انه يمكن تمسكاتهم بالسمعيات من الآيات الدالة على انه فعل
العبد بمشيته والآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل
الى فاعله والآيات الدالة على امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض فاشار

لم

الى تلك السمعيات وقال في الفقه الابسط وان قال القدري في
دعوى ايجاده لافعاله بحسب قصده ومشيته المشية الى ان نشاء لا بمادة
ووجد اختياره مني امنت واكتسب الكفر ووجد اختياره مني لم او من
واستدل على ذلك بانه قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اي لا ابالي بايمان من امن وكفر من كفر وقال واما ثمود فهديناهم اي
دللنا على طريق الحق واوضحنا لهم سبل الرشد بنصب الحجج وارسال الرسل
فاستحبوا العمى على الهدى اي احبوا العمى عن الحق والغواية واختار وها
على الاهتداء وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم
ان لا تعبدوا الا الباري تعالى لانه غاية التعظيم ولا يجوز الا لمن
له غاية العظمة ونهاية الانعام عبادة عن اعطاء الوجود والحيوة
والقدرة والشهوة والعقل وقد ثبت بالدلالة ان المعطي لهذه
الاشياء هو الله تعالى لا غيره واذا كان المنعم بجميع النعم هو الله تعالى
لا غيره ولا جرم كان المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره كما في تفسير
الكبير ولما كان في دلالة القضاء على المرام خفاء اردفه بما هو اصرح
في ذلك فقال وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي الا
ليكونوا عبادي قالوا الاية الاولى صريحة في ان الايمان والكفر مفوضان
الى مشية العبد واختياره والثانية صريحة في اسناد المحبة والاختيار

للغواية اليهم بانفسهم اسناد الفعل الى فاعله وفي نفي ارادتها وخلق العباد
لها دالة على نهيهم عن الكفر فدلت على انهم المجبرون ولا دفعا لهم الاختيارية
وامثاله الى الجواب عن تمسكاتهم المذكورة فقال فيه يقال له اي
للقدري في الجواب بالمنع والمعارضة قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وعيد اي الامر بالكفر ليس حقيقة فيكون تفويضا بل مجاز عن الوعيد
والتهديد لا له لسياق الاية ولان الحكيم تعالى لا يامر بالاختيار بما له عاقبة
حميدة فليس فيه دكذا في التعليق بمشية العبد دلالة على التفويض
اليه واستقلاله بفعله لانه وان كان بمشية فمشية متوقفة على
علمه وذكره وذلك بمشية الله واليه اشار بقوله فقد قال وما يذكرون
الا ان يشاء الله اي يشاء ذكرهم او مشيتهم كقوله وما تشاؤن الا ان
يشاء الله وهو تصريح بان فعل العبد بمشية الله كما في تفسير البيضاوي
وقال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
ان هذه الاية من جملة الايات التي تلاطمت فيها امواج القدر والجبر
فالقدري يتمسك بالاية ويقول انه صريح مذهبي ونظيره فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبري يقول متى ضمت هذه الاية الى الاية
التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله فمن شاء
اتخذ الى ربه سبيلا يقتضي ان يكون مشية العبد متى كانت خالصة مستلزمة

للفعل

عينيهما والثالثة والرابعة صريحة في الامر بالعبادة وارادتها صح

للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤون الا ان يشاء الله يقتضي كون
مشية الله مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يتخلف
عن المشية بفسخ العزايم وتغير المقاصد فليس في التعليق بمشية العبد ولا له
على استلزام التفويض اليه واليه اشار بقوله وقال يحول بين المرء
وقلبه اي بين المؤمن والكفر وبين الكافر والايمان اي هو تصوير وتخييل
لتمكنه على العبد قلبه فيفسخ عزايمه ويغير مقاصده ويحول بينه
وبين الكفران اراد سعادته وبين الايمان ان قضي شقاوته كما في تفسير
البيضاوي واشار الى الجواب عن تمسكهم بالايات المذكورة على ارادة الله
الطاعة منهم دون المعاصي وعلى انهم الموجدون لافعالهم فقال فيه
وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي بصرناهم بطريق الحق وبيناهم
سبيل الرشد فاثروا العمى واختاروا الغواية كما فسره ابن عباس والسدي
وقتادة وابن زيد كما في البحر للامام ابي حيان فاشار الى انه ليس المعنى
الدلالة الموصلة وليس فيه نفي ارادة المعاصي عنه تعالى ولا في استحبابهم
العمى والغواية دلالة على كونهم الموجدين لذلك بل على تكسبهم له كما قال
ابن عطية وفي كشف الكشاف فاستدلوا به على ان الايمان باختيار العبد على
الاستقلال لان قوله واما ثمود فهديناهم دال على نصب الادلة وازاحة
العلة وقوله فاستحبوا العمى على الهدى دال على انهم بانفسهم اثروا العمى

فالجواب ان في لفظ الاستحباب ما يشعر بان قدرة الله هي المؤثرة
وان لقدرة العبد مدخلا فان المحبة ليست اختيارية بالاتفاق
واشار للعمى حبا وهو الاستحباب الى الاختيارية فانظر الى هذه
الدقيقة ترى العجب العجايب وقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه اي امر ربك فاشار الى ان القضا بمعنى الامر القطعي كما فسره
ابن عباس وحسن وقتادة وقال ابن عطية ان المعنى وقضى ربك
امره ان لا تعبدوا الا اياه فهو امر بالاقتصار على عبادة الله فذلك
فذلك هو المقضي لا نفس العبادة وقد عرفت ان الامر لا يستلزم الارادة
كما مر فلا دلالة فيه على ارادة الله منهم الطاعة دون المعاصي فضلا عن الدلالة
على انهم الموجدون لافعالهم واوضح ذلك وقال في رواية محمد كما روى
عنه ابو محمد الكادني وابو عبد الله الضميري وصدر الدين المصري في
في كتب المناقب والقضا من الله تعالى يطلق على وجهين احدهما وحي
وهو القول الدال على الطلب جازما والاخر خلق والاول منتف فانه
نقضي عليهم اي على الكفار لسوء اختيارهم ونقدر لهم الكفر مجازاة على سوء
اختيارهم وخذلانهم ولا قبح في خلق الكفر وانما القبح في الاتصاف به
ولو يامرهم به اي بالكفر لان الباري تعالى حكيم لا يامر الا بما له عاقبة
حميدة بل نهاهم عنه بمقتضى حكمته وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا

ليعبدون

الا ليعبدون اي ليوحدون كما في تفسير القاضي عضد الدين
وفي تفسيره محمد بن السائب الكلبي كما في البحر وفي كشف الكشاف فينساق
الى الغايات الكمالية وان اللزوم في الغايات ممنوع هذا ذلك واما الا
رادة فليست من مقتضي اللزوم الا اذا علم ان الباعث مطلوب في نفسه
وعلى هذا لا يحتاج الى تاويل فانهم خلقوا بحيث يتاتى منهم العبادة
وهدوا اليها وجعلت تلك غاية كمالية لخلقهم وتعوق بعضهم عن الوصول
اليها لا يمنع كون الغاية غاية وهذا معنى مكشوف فلو دلالة فيه على
ارادة الطاعة منهم دون المعاصي فلو عزاله دلالة على كونهم موحدين
لذلك واشار الى ان عمدة تمسكاتهم بالعقليات ايضا ثلث الاول
انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله لا ستقلال لبطل فوائد الوعد والوعيد
والمدح والذم واجراء الحدود عليها اذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله الثاني
ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالشرك والفرية على الله تعالى بالقول
باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وتنزهه عنه
الثالث ان الباري تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان
معناهما واحد ولكان ا هولها متصفا بها فيلزم ان يكون هو الظالم
والكافر تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد فاشار الى الاول
بقوله فيه وان قال لم يجبر عباده على ذنب ولا يليق بحكمته ان يجبر على
الذنب ثم يعذبهم عليه الحال انه لو زنى او شرب او قذف فيجري الحدود عليه

في الدنيا

في الدنيا وكذلك التعذيب على جنس الذنوب في الاخرة بالنص
والاجماع فاشار الى قولهم ان العبد لو لم يكن موجدا لفعله الاختيادي
بالاستقلال بل مجبورا عليه بايجاد الفعل فيه لبطل فائدة
الوعيد والذم والتعذيب واجراء الحدود وكذا فائدة اختياره
كما في شرح المقاصد واشار الى الجواب عنه بقوله فيقال له اي المعتزلي
في الجواب بطريق المعارضة والتغيير هل يطيق ويقدر العبد اي يوجد
استقلالا لنفسه ضرا او نفعا في افعاله الاختيارية وما يترتب
عليها من المتولدات ويستقل فيها بالفاعلية على سبيل التفويض اليه
بالكلية فان اختار مذهب البعض والنظامية منهم وقال لا
ولا يستقل في جميعها بالايجاد والفاعلية فلا يستقل في المتولدات
لانهم مجبورون في الضر والنفع المترتبين على افعاله الاختيارية
لان المتولدات بتمامها من فعل الله تعالى لا انه من فعل العبد الفاعل للسبب
عند بعضهم ومنهم النظام من المعتزلة كما في شرح المواقف وغيره ما خلا
الطاعة والمعصية لانه يستقل فيهما لكونهما بايجاده والالزام
الجبر المستلزم تضييع فائدة التكليف وبطلان الامر والنهي والبعثة
والوعيد والتعذيب يقال له في معارضة مدعاه هل خالق الله الشر
الشامل باطلاقه للضر والمعصية مما باشره او تولد منه فان قال نعم

التولد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كما في شرح
التجريد والمتولدات وهي الاثار التي توجد عقيب
افعال العباد بجري العادة كالالم عقيب الضرب
ومرور السهم بعد الرمي كذا في الكفاية منه

وأقرّ بخلق الله تعالى للشر وشموله لهما خرج من موجب قوله وأفحم
بموجب إقراره وإن قال لا وأنكر خلقه تعالى للشر وشموله لهما كفر
لإنكاره ما نصّ الله تعالى عليه في محكم كتابه بقوله تعالى قل أعوذ بربّ
الفلق من شرّ ما خلق فإنه عامّ في كل ما يستفاد منه من الشر وكما في
التفسير الكبير فيعمّ الشرّ الذي في العالم ومراتب مخلوقاته كما في
البحر فقد أخبر أنّه الله تعالى خالق ما يقع في العالم من الشرّ لعموم ما خلق
ومنه ما يختاره العبد من الشرّ والمعصية فيخلقه الله
عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جري عادته فإنه شرّ عامّ الخلق
اختياري لازم ومتعدّ كالكفر والظلم وطبيعي كإحراق النار
وإهلاك السموم كما في تفسير البيضاوي والحدود تجري على من اقترف
تلك الذنوب باختياره بما أمر الله تعالى بإجرائها عليهم مجازاة لسوء
اختيارهم لأنه أو بالحدود وإجرائها عليهم فلا يترك ما أمر الله به من إجراء
الحدود للزجر عليهم مجازاة لسوء اختيارهم مخالفة ما أمر الله به وإقدامهم
على اقتراف ما نهى الله عنه فأشار إلى أنه لا يلزم ضياع فائدة التكليف
والأمر والنهي والذمّ والتعذيب لأنها قد تكون دواعي للعبد إلى
الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار الاختيار
المرتّب على الداعي يصير الفعل طاعة إن وافق الأمر ومعصية إن خالفه

ويصير

ويصير علامة للثواب والعقاب كما في شرح المواقف واوضح ذلك
بقوله وانه لو قطع زيد يد عمرو من ذنب وسوء اختيار من العبد
كان ذلك من زيد بمشية الله تع لعموم مشيته لجميع الكائنات
كما قد ذمه الناس لصدور ذلك منه من غير ذنب من العبد و
ولو اعتقه حمدوه عليه لاتيانه بالقربة وحسن اختياره وكلاهما
وجد بمشية الله وخلقه عقيبه اختيار العبد وعزمه بحسب اجرى
جري عادته تع وقد عمل بمشية الله في كل واحد من الامرين ووقعا بعلمه تعالى
بقدرته واختياره ولحقتهما بكسبه وعقيب عزمه وانما كانا
بخلق الله لكن من عمل بمشية المعصية واقترفها بسوء اختياره فانه
ليس مرضيا من الله تع ولهذا يذم عليها ويجري الحدود على بعضها
الا في كونه شفيعا بين المسلمين وفي هتك حرمة الله والدين ولا عدل
اي توسطا في فعاله لمعرفة استطاعة الصالحة للطاعة ايضا الى المعصية
واشار الى الثاني من متمسكاتهم بقوله وان كما قال ولم يشا ان يفتري
عليه فاشار الى قولهم ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالشرك والفرية
على الله فلو خلقه الحكيم لا يشاؤه لعلمه بقبحه وتنزهه عن القبيح
فهو بفعل العبد وايجاده واشار الى الجواب عنه بقوله فيه يقال له
الفرية على الله نوع من الكلام ام لا فان قال نعم نوع من الكلام وقال نعم

يقال بطريق المعارضة له من انطق من الكافرين بالقرية على الله فانه ان زعم
بان الناطق بالذي في حروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي الاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون
لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف فاقروه قال الله انطق
بها فقد خصموا انفسهم وافحموا بقولهم لان القرية نوع من المنطق
لكونها حروفا مخصوصة على نظم مخصوص ولو لم يشاء الله خلقها فيهم
وانطاقهم بالاختيار اياها لما انطقهم بها لكنه خلقها فيهم بحسب جري
عادته على الخلق عقيب اختيار العبد وعزمه بلا منافات في حكمته وفيه اشارات
الى انه لغاية ظهوره كانه يضطر الى الاذعان به واقراره واشار الى
الثالثة من متمسكاتهم بقوله وان قال الله يقول هو اهل التقوى
بان يتقي عقابه واهل المغفرة حقيق بان يغفر ذنوب عباده سيما
المتقين منهم من ليس باهل الكفر وغيره حقيق له وغير مريد له فاشار
الى قولهم انه تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان موجدا للظلم ونحوه
وفاعلا له متصفا به لان معناهما واحد فيلزم ان يكون اهلا للظلم
ونحوه من القبائح وهو خلاف النص والاجماع وان البارى تعالى حكيم
فلا يريده واما المريد والموجد هو العبد واشار الى الجواب عنه بقوله
فيه يقال له هو اهل وحقيق لما يشاء من الطاعات وليس باهل ولا حقيق

لما ليس

لما يشاء من المعصية التي يخلقها فيمن اختارها وقامت به فاشار
الى منع استلزام خلقه تعالى لافعال العباد من المعاصي والشرور
كالظلم ونحوه كونه تعالى فاعلا واهلا لها متصفا بها لان مثل
ذلك انما يطلق على من قام به الفعل لا على من اوجده في محل اخر الا يرى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله في محالها وفاقا ولا يتصف
بها الا المحال كما في شرح المقاصد فيه اشارات الاولى ان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه
ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها الله فيه فيضاف الفعل الى العبد
ويستحق الثواب والعقاب عليه مع كونه بخلقه تعالى لحصوله بسبب عزم
العبد عليه كما في شرح الصحائف والمسايرة واليه اشار بقوله تعالى له
هل خلق الله الشر وقوله لكن من عمل بمشيئته الله المعصية فانه لم
يرضى الثانية ان ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة او معصية
صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة والمعصية
وذات الفعل بخلق الله تعالى وكونها طاعة او معصية بفعل العبد بسبب صرفها
اليهما فيضاف الفعل الى العبد لحصول وصفه منه فيستحق الثواب
والعقاب عليه الثالثة ان ذات الفعل بخلقه تعالى كما في شرح الصحائف واليه اشار
بقوله تعالى لمن انطق الكافر افاده قال الله فقد خصموا انفسهم وقوله

ولو لم يشأ الله لما انطقهم بها الثالثة ان الله تعالى قد يريد من العبد
شيئا فيخلق فيه علما او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الفعل
بحمله على ذلك وهي له لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن
ذلك لا يخرج عن حد الاختيار ذلك لانه فعل باختياره كما في شرح الصحائف
واليه اشار بقوله يقال له هو هو لما يشاء من الطاعات وليس باهل لما يشاء
من المعصية وحققه العلامة صاحب الكشف في رده ما نسبه الزمخشري
من الجبر والتجويز حيث قال ان اراد بالجبر عدم استقلال العباد بالايجاد
والاعدام فيما ينسب الى اختيارهم فهو مذهب الجماعة ولكنه محض
العدل القواطع او ضحها ان الممكن لا ينفك عن الاحتياج الى الواجب
ابتداء ودواما ولكنه قد خفي على كثير من المتكلمين فخبطوا ثم
العلم الضروري بان العبد غير شاعر بتفاصيل حركاته الا
العلم بانه
ختيارية حال صدورها عنه وفي ذلك دليل على عدم الاستقلال
واما حديث انتهاء الممكنات في سلسلة الترتيب فلعله لا يكفي في هذا
المقام فان المعتزلة يقولون يكفي في الانتهاء ايجاده للعبد الموجد
لهذه الافعال الاختيارية وان اراد به انه لا فرق بين حركة المرتعش
مثلا وحركة من يبسط يده نحو المشتهى فهذا يكذبه الضرورة لم يذهب
اليه احد من الجماعة وما توهمه بعضهم انه مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري

لم نصر

نعم قصدوا المتوهم وكان قد حققه في بعض التعاليق على مسئلة
التكليف بالمحال ولهذا انا اذا ابتدع بذكر ما يذهب اليه هؤلاء الا جلال
ثبتنا الله على اتباعهم قالوا ان الله جل وعلا بسابق علمه المتعلق
بالاشيا قبل كونها جملة وتفصيلا وموجب ارادته المرجحة لها
ابرازها حسب التعلق العلمي وقدرته الكاملة التي يفيض منها ما يحتمله
الاذان من وجود الماهية في الاعيان ووجود كمالاتها اوجد
الاشيا مرتبا ترتيبا حكيما لا يحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول
في العلم ولا لانه لا قدرة على التبديل وان علم كذلك موجد
قدرته لا مقتضى للايجاب كما توهمه بعض المتاخرين وان في هذ
الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة
مع ما فيه من الرحمة الشاملة الموجبة لاطمينان القاصرين وزيادة
ايقان العارفين وانت تعلم ان من هذا علمه لا يلزم تجويز ثم
لما لم يجعلوا الصفات واجبة بنفسها بل قديمة لعدم الذات قائمة
بها لم يكن في شمس توحيدهم واشراقها من تقويد ما من يجعل العباد سواسية
لمولاهم مستقلين في بعض الاحوال فقد بدا في قمر توحيده ظلمة
التكثير لما فاته من توحيد الافعال وجليلة الى المحاق ما لزم من تساوي
القدرتين في الاختصاص بايجاد بعض دون بعض اخر الموجب لتوحيد

الصفات المستجلبة لنقص الذات تعالى شانه عما يتوهم الزنادقة بل عما يحققه العارفون علوا كبيرا فهذا جود واشراك معا

هذا وان اراءهم في العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للمسترشدين نقصا ونقضا ثم اشار الى شبهة القدرية

المدعين للضرورة في كون العبد موجد الافعال الاختيارية كما اختاره بعض منهم رئيسهم ابو الحسين البصري فقال فان

قال القدري في دعوى الضرورة في ايجاده لفعاله متمسكا عليها بالضرورة ان تصرفات كل احد بايجاده وليست بايجاد الله وخلقه

لان الرجل يستند ايجاد شيء من مطلق افعاله وجد داعية فعل ذلك الشيء ووجب منه واستند تركه والكف عنه ووجد داعية لم يفعل

وتركه وامتنع ذلك الشيء منه واستناد خصوص الاكل عند جوعه وداعية اكل ووجب منه واستناد الترك والكف عنه سيما

عند علمه بان في الطعام ضررا او سما لم ياكل وتركه وامتنع الاكل منه واستناد خصوص الشرب عند عطشه ووجدانه داعية شرب

ووجب منه لاختياره وداعية واستناد الترك والكف عنه سيما عنه علمه بان في الشراب ضررا او سما لم يشرب وتركه وامتنع الشرب

منه فعلم ان تصرفات كل واحد واقعة بحسب قصده وداعية تابعة

لارادته

الارادة وجوبا وامتناعا ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا
الذي يحدث منه الفعل ويجب ويمتنع على وفق دواعيه كما في
شرح المقاصد واشار الى الجواب عنه بالمنع والحال بينّا عدم ايجاب
الصدور بالداعي للاستقلال والزامهم بلزوم التناقض لهم
في القول به وكون العبد موجدا لافعاله بالضرورة بوجهين
الاول بالارجاع الى الحكم والعلم الازلي بقوله فيه يقال لمن ادعى
للقدرية في الجواب بطريق التقرير هل حكم الله وقدّر على وفق ارادة دتر
وعلمه المنزه عن التغير على بني اسرائيل ان يعبروا ويجاوزوا البحر
بعدما جعله لهم اثنى عشر طريقا يبسا فضلا وقدّر على فرعون
الغرق باطباق البحر عليه وجيوشه من عدله فان اقرّ القدري بسبق التقدير
بذلك على وفق الارادة والعلم الازلي كما ذهب اليه جمهورهم
وقال نعم سبق التقدير به فيتبعه قصد العبد وداعيته يقال
له هل يقع من فرعون ان لا يختار السير في البحر ولا يسير باختياره في
طلب موسى وامته بني اسرائيل وان لا يغرق هو واصحابه وجيوشه
في سيرهم ذلك حيث قدر عليهم على وفق الارادة والعلم الازلي اي فرعون صح
المنزه عن التغير وتبعه قصدهم السير وداعيتهم فان نفى
تغاير العلم الازلي ووقوع خلافه كما ذهب اليه الهشامية منهم وقال نعم

يقع من فرعون واصحابه ان لا يقصدوا ولا يسيروا فيه وان
لا يغرق هو واصحابه فقد كفر لانكاره ما ثبت بالضرورة
الدينية من علمه الازلي المنافي للتغير والتزام التغير للتجهيل
تعالى عنه علوا كبيرا وان لم يعتقد التغير فيه وقال لا يقع منه
ومن اصحابه ان لا يختاروا ولا يسيروا فيه باختيارهم وان لا يغرق
هو واصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والارادة على ذلك
نقض قول السابق وابطل دعواه الضرورة في ايجاد العبد لم افعاله
وانها تجيء وتمتنع منه بحسب قصده وداعية حيث اقر بكون قصده
وداعية تابعين لارادة الله وعلمه فاشار الى منع كون تصرفاته
بحسب قصده وداعية مفيدة للوجوب واللاوجوب والامتناع بل الوقوع
واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما
للخدم والاشارة بذكر الوقوع والتصوير في المشير ولو سلم افادة الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون تبعه ارادة الله تعالى وقد وافقت
ارادة العبد بطريق جري العادة كما في شرح المقاصد والاشارة
بالوقوع على حسب التقدير المتفرع على الارادة والعلم وفيه اشارات
الاولى انه الاعتراف بالعلم الازلي يلجئ العقل الى الافحام او
الالتزام الكفر والاشارة بتفريع الكفر لما انه قائل بوقوع خوف

المقدر

المقدرة المستلزم لتغير العلم الازلي وصرح به بعض ومنه
اخذ الشارح فمعنى وقال القدرية اذا سلموا العلم خصموا كما في شرح
جمع الجوامع للولي العراقي الثانية ان الداعية ليست من العبد فالقول
بالاستقلال العبد بافعاله والاستدلال عليه بالصدور
عن داعية بالوجوب تناقض واليه اشار بتفريع قوله هل يقع من فرعون عوده
انه لا يشترط في طلب موسى على تقدير قول القدري بالتقدير
والنقص عند الافحام ومنه قال بعض اذكياء المعتزلة الداعي
الموجب ودليل العلم الازلي هما العدوان للاعتزال كما في شرح
المقاصد وقال الامام الرازي ان ابا الحسين البصري يلسو الامر
على اصحابه لعنه في ادعاء العلم الضروري بذلك والانصاف
التناقض اظهر من ان يخفى عليه الثالثة ان مقتضى التقدير وخلق
الدواعي لو سلم توقف الفعل عليها ان ينساق اختيار العبد وعزمه الى
ما تعلق به القدرة وخلق داعيه ولا يقع خلافه لا ان يسلبه
الاختيار ويوقعه في الاضطرار فان توقف صدور الفعل عن القادر
على الداعي ووجوب حصوله عند حصولها لا ينافي مدخلية القدرة
الحادثة بالتاثير في وجود الفعل وانما ينافي الاستقلال
بالفاعلية كما في نهاية العقول والمواقف واليه اشار بنفي الوقوع
على حسب التقدير ففي المسايرة للامام ابن الهمام ان جميع ما يتوقف

علية افعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي افعال النفس
من التدليل والدواعية والاختيارية يخلق الله لا تاثير لقدرة
العبد فيه وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تع هذه
الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا الى
الفعل طالبا اياه واذا وجد العبد ذلك العزم خلق له الفعل
فيكون منسوبا الى الله تع من حيث هو ربا ونحوه وانما يخلق الله
هذه الامور في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تع بظهوره
منه من مخالفة الامر والطاعة له وليس للعلم خاصية التاثير
ليكون المكلف مجبورا ولا خلق هذه الاشياء يوجب اضطراره الى
الفعل لانه تع قدره فيما يختاره ويميل اليه من داعية على العزم على
فعله او تركه اذ من المستمر ترك الانسان ما يحبه ويختاره وفعل
شيء هو يكرهه لخوف او حيا فهي ذلك العزم صح تكليفه وعنه
صح ثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف ومحض
الجبر وكفى في التخصص لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد اعني
العزم المصمم وما سواه مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك
كلها مخلوقة لله تع مباشرة من قدرته بلا واسطة القدرة
الحادثة ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه
تعالى وليس لاحد على الله ان يوفقه بل اذا علم طريق الخير والشر
وطرق

وخلق المكنة فقد اعذر اليه وعدم التوفيق وهو الخذلان

وهوان يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه لا يسلبه المكنة

من ذلك العزم التي خلقها له وهذه قدرة جزئية مدرجة

تحت مطلق القدرة الكلية التي تخلق مع الفعل بجيسيري العادة

الالهية الثاني بالارجاع الى الارادة الازلية المتعلقة على حسب

العلم الازلي واشار اليه وقال في رواية الامام الرستغني والارشاد

والعناني في التسديد عن ابي يوسف وفي رواية الامام الناطقي في

في الاجناس وابي المعين النسفي في التبصرة ونور الدين البخاري

في الكفاية عن اسد بن عمرو يقال له اي للقدري في المعارضة والالزام

هل علم الله في سابق علمه الازلي الشامل للجزئيات والكليات ما كان

وما سيكون ان هذه الاشياء من طاعات العبد ومعاصيهم المقدرة

عنهم باختيارهم وسائر افعالهم تكون على ما هو عليه اي توجد في اوقاتها

المعينة على وجه تعلق به العلم الازلي ومطابقة له ام لا علمها

في سابق علمه بل بعد وقوعها فان قال لا علمها في سابق علمه بل بعد

وقوعها كما ذهب اليه جهم بن صفوان وهشام بن الحكيم وابو الحسين البصري

ومن تبعهم الا القدرية فقد كفر لانه تجهيل له في الازل تعالى عن ذلك

علوا كبيرا وان قال نعم علمها في سابق علمه على ما توجد هي عليه في اوقاتها

المعينة مطابقة لعلمه الازلي كما ذهب اليه جمهورهم قيل له فاراد الله
تعالى ورجح في الوجود ان تكون هذه الاشياء من الطاعات
والمعاصي وسائر افعال العباد كما علم وعلى وجه تعلق العلم به في الازل
او اراد ان تكون تلك الاشياء وتوجد في اوقاتها المعينة بخلاف
ما علم وتعلق به علمه في الازل فانه اراد ان تكون كما علم وعلى وجه
تعلق به سابق علمه في الازل فقد اقر انه اراد ورجح من المؤمن
الايمان واراد من الكافر الكفر بحسب ما يقع منهم من الاختيارات المتتالية
ما تعلق به سابق علمه توقع وارادته واقحم في اقراره بذلك حيث
لزمه الاعتراف باثبات ما نفاه من ارادة الكفر من الكافر وبنفي ما اثبته
من الاستقلال فيه بالاختيار وان قال اراد من الكافر والعصاة الايمان
والطاعة بخلاف ما علم فيهم في سابق علمه من الكفر والمعصية الحاصلين
باختيارهم زعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق فقد جعلوه وصف
كراهية متمنيا حصول مراده متحسرا على عدم حصوله لان من اراد في الشاهد
ان لا يكون او يكون على خلاف مراده واراد ان يكون فلم يكن ولم يوجد
على حسب مراده فهو متمني في ذلك متحسر على فواته ومن وصفه بتمني حصول
مراده متحسرا على عدمه فهو كافر لنسبة النقص والعجز اليه تعالى وجل اكثر ما يقع

خلاف

خلاف ارادته والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كما في شرح المقاصد فاشار الى الحل بانه
علم الله واراد وقوعه بحسب اختيار العبد بحيث يقع البتة باختياره
بحيث لا يقع منه اختيار الترك ولا يشتاق اليه وكذا ما علم الله و
اراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره يمتنع وقوعه البتة باختياره
للترك بحيث لا يشتاق اختياره الى الفعل وان كان ممكنا في نفسه منه
فان الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة
العبد وفيه اشارة الاولى انه تعالى يريد ان يفعل العبد بارادته
وقدرته فتساق الى ما تعلق به تعالى وعلمه لان الله تعالى لما اعطاه
قدرة وارادة فقد اراد ان يفعل بقدرته والا لكان خلق القدرة
فيه عبثا كما في شرح الصحايف وانساق قدرته وارادته الى ما تعلق
به الارادة والعلم لا يكون جبرا بل امرا بين امرين فانه تعالى يعلم الاشياء
كما يكون فانه تعالى عليه فلو كان شيء بقدرة العبد فيلزم ثبوت القدرة
لا نفيها وايضا الوجوب والامتناع تابعا للعلم التابع للوقوع التابع
للقدرة فيكونان تابعا للقدرة والوجوب والامتناع بالقدرة
لا ينافيان لها كما في شرح الصحايف واليه اشار بقوله قيل لهم
هل علم الله ان هذا لا شيء تكون على ما هي عليه الثانية ان القول

بعدم وقوعه مراده تعالى ووقوع مرادات العبيد يستلزم نسبة
النقيصة والمغلوبية اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واليه اشار بقوله
فقد جعل ربه متمنيا متحسرا ان ما يحاولون به النقص عن ذلك بانه
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا
نقيصة ولا مغلوبية له في عالم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها ولا اضطرارا فلم يدخلوا
ليس بشي لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والجزم وكفى
بهذا نقيصة ومغلوبية كما في شرح المقاصد **الثالثة** ان شمول علمه
تعالى لافعاله تعالى ايضا لا يستلزم نفي صدورها بقدرته واختياره
واليه اشار بتعليق الكون كما علم على الارادة مطلقا قال في شرح
المقاصد واما النقض بفعل الباري تعالى شانه بانه يشمل علمه لا
لافعاله ايضا فيلزم ان لا يقع فيها خلاف علمه البتة مع الاتفاق
عليها كونها بقدرته واختياره ثم دفع بان الاختياري ما يكون الفاعل
متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في الباري
لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز
ان يتعلق ح بتركه وليس سابقة عليه ليتحقق الوجوب والامتناع
اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور

بخلاف

بخلق في ارادة العبد ثم اشار الي حكيم من استدل بالآيات المذكورة
واوّلها علي مذهبه من القدرية تنبيها علي مذهب جمهور اهل السنّة
من عدم اكفار المؤولة من غير الضروريات الدينية وقال في الفقه
الابسط ولم يكفر هذه المستدل بالآيات المذكورة علي مذهب القدرية
لانّه لم يردّ الآية حيث اوّلها علي مذهبه ولم ينكرها وانّما اخطا
في تأويلها حيث خالف الآيات المحكمات والدلائل القطعيات ولم يرد
تنزيلها فكان استدلاله بشبه الدليل ولبيان ولخفاء فساده بحيث
لا يطلع عليه الّا بامعان النظر كان عذرا في عدم الاكفار له وكذا
ايماء ذكره من الخطاء في التأويل بل ورد التنزيل لا يكفر من قال
ان اصابتني مصيبة اي ما يصيب السيئة اهي ممّا ابتلاني الله به مجازاة
وانتقاما علي سوء الاختيار او هي ممّا اكتسب وحصلته باختياري وليست
هي ممّا ابتلاني الله به واستدل القائل علي عدم الابتلاء بها من الله
بانّها اضيفت الي العبد في الآية لانّ الله تعالى قال وما اصابك
من سيئة وبليّة فمن نفسك سوء الاختيار والتجاوز بالمعاصي وقال وما
اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم فبسبب معاصيكم وهو مخطئ في
في التأويل فانّه لا ينافي في الابتلاء المدلول بقوله كلّ من عند الله
فانّ الكلّ منه ايجادا وايصالا لاجزائه الحسنة احسانا وامتنانا والسيئة

مجازاة وانتقام كما في تفسير البيضاوي واليه اشار بقوله اي بذنوبكم
وانا قدرته عليكم وفيه اشارات الاولى الرد على القدرية الحاملين
للسيئة في الاية على المعصية واليه اشار بالتفسير قال الجبائي قد ثبت
ان لفظ السيئة في الاية تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع
على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الاية الاولى
بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما ودفع
التناقض ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب
ان يكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض
الثانية الجواب بان اضافتها الى الله من حيث الايجاد والى العبد من حيث
الاكتساب واليه اشار بالاضافة اليهم والتقدير ولا يقدح فيه اضا
فتها اليهم كما لا يقدح قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين حيث اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله رعاية للادب
ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء الثالثة عموم التقدير
واليه اشار بالتعرض له وقد كشف عنه سياقه من قوله تعالى ما اصابك
من حسنة فمن الله حيث يفيد العموم في جميع الحسنات التي منها الايمان
وقد حكم على كلها بانها من الله فثبت ان الايمان من الله فكذلك قوله

وان تصبهم

وان تمسك سنية يفيد العموم في كل الشيء فالاية دالة على ان
جميع الطاعات والمعاصي من الله وخلقه بالقول بان احدهما
من الله دون الاخر مخالفة لاجماع الامة كما في التفسير الكبير ثم
اشار الى ان عدم تكفيره لخفاء دفة تاويله فقال لانه اخطأ
في التاويل في زعمه التنزيه فيه فكان خفاء خطأه عذرا له في عدم
الكفر قال الامام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد
عمر بن الحسين قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري
كان يقول نظر اهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ
المشية ونظر المعتزلة الى تعظيم الله في جانب العدل والبراءة
عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم
والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اصاب ومنهم من اخطأ والكل متعلق
بهذه الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة **فصل** لما فرغ
من بيان خلق فعل العبد وتكوينه شرع في بيان خلق المعجزات تصديقا
للانبياء وبيان كون العصمة فيهم صونا لهم عن القبيح وارتكابه فاشار
الى الاول فقال في الفقه الاكبر مقدما لبيانها على العموم والايات
اي المعجزات الدالة على الصدق للانبياء تصديقا لهم في
دعواهم النبوة حق ثابتة فان تفاصيلها وان كانت احادا فالقدر المشترك

ثابتة بالخبر المتواتر وفي المقام اشارات الاولى انه قد يطلق النبي
عليه السلام على الوجه العام اي المرادف للرسول فالنبي انسان بعثه
الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وهو المراد هنا ولذا اقتصر
على الانبياء وقد يختص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص
من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على الكتب
فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي
عم قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام واليه اشار الامام
ببيان الشريعة الناسخة لكل رسول فيما سيأتي الثانية ان البعثة
لطف من الله ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فانه تمام النظام
المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يحصل الا
ببعثة الانبياء فتجب على الله عند المعتزلة لكونها لطفا وصلاحا للعباد
وتجب عنه عند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه
في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية وقالوا
انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل ان لا توجد كاستحالة السفه
عليه كما ان علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه والحق
انها لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتني على
التحقق من المبعوث واجتماع وشروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله تعالى

يختص

يختص برحمته من يشاء وهو أعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد
والى ارشاد الامام بالاطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام **الثالثة**
ان المعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
فعم بالامر الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدم احراق النار و
واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والولايات الارهاصات
التي تتقدم بعثة الانبياء وان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء
حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كما ذكره الامام
الرازي والى ارشاد بالآيات في المقام لان المتبادر منها خوارق العادات
الدالة على صدق الانبياء في دعواهم المقارنة لها فانها بمنزلة صريح
التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قال رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا
الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته
ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له
ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب ثم ارشاده الى ظهور معجزات
نبينا عليه السلام على الخصوص وقال في رواية البلخي والخوارزمي حدثني
الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي التابعي الجليل المجتهد ادرك
خمسمائة من الصحابة عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله

عليه السلام بمكة فلقتين فانه هذا من جملة معجزات نبينا عليه السلام
الظاهرة المتواترة قد رواه جمع كثير من الصحابة مسعود وغيره قالوا
قد انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف رواه سبعة من الصحابة
علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وانس وحذيفة وجبير ابن مطعم
وروي عنهم ثلثة عشر شيخا خرجه البخاري ومسلم عن ابن مسعود وابن عباس
وانس واحمد بن حنبل وابو عوانة وابو داود والطيالسي واسحق
بن راهويه وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه عن ابن مسعود وابن عباس
والبيهقي وابو نعيم عن ابن مسعود في رواية عن انس وابن ذلك كان
بعد سؤال المشركين وفي رواية ابي نعيم عن ابن مسعود انه قال لقد
رايت احد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحوه بمكة ورواه البيهقي و
القاضي عياض عن علي وحذيفة بن اليماني ومسلم والترمذي عن ابن عمر
واحمد بن حنبل والبيهقي عن جبير بن مطعم وقال السبكي انه متواتر
ومحل الانشقاق قبل مكة ووقع شقة عن ابي قبيس وشقه علي السويدا
ورأى حراء بينهما وقيل منى وكان يطلب صناديد قريش فقال بعضهم
ابعثوا الى اهل الافاق فلما اخبروا بمثله قالوا هذا سحر مستمر كما في شرح
الشفاء للخفاجي واكرم موسى عليه السلام بفلق البحر في الارض واكرم

محمد

محمد عليه السلام ففلق له القمر فوق السماء، وانظر الى فوق ما بين
السماء والارض كما في التفسير الكبير في الكوثر وقال في الفقه
الاكبر وخبر المعراج الى السماء حق ثابت بالروايات المشهورة عن ثلثة
وثلثين صحابيا امير المؤمنين عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود
وابن عمر وابي بن كعب وابن عمرو ابن العاص وحذيفة بن اليمان وانس
وجابر بن عبد الله ومالك بن صعصعة وابي ايوب وابي امامة وابي
ذر وابي سعيد الخدري وسمرة بن جندب وبريدة وصهيب وشداد
بن اوس وابي هريرة وسهل ابن سعد وعبد الله بن سعد بن
زرارة وعبد الرحمن ابن قرط وابي الحمراء وابي ليلى الانصاري وعقبة
عامر وعطارد بن حاجب التميمي وابي حبة وابي سفيان بن حرب وام
سلمة وام هاني وعائشة واسماء ابنتي ابي بكر وروي عنهم اكثر من ثلثة
وثلثين شيخا اولهم احمد بن حنبل وابن مردويه عن عمر وابو نعيم والبزار
والبيهقي عن علي واحمد والبخاري ومسلم والنسائي والبزار والطبراني
وابو يعلى وابو نعيم والبيهقي وابن ابي شيبة وابن مردويه عن ابن عباس
واحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه والبزار وابو يعلى
والطبراني والبيهقي وابو نعيم وسعيد بن منصور وابن عساكر وابن مردويه
والحارث بن ابي اسامة وابن شاهين عن ابن مسعود وابو داوود

والبيهقي والطبراني وابو نعيم عن ابن عمر ورواه ابن مردوية عن ابن عمرو بن
العاص واحمد والترمذي والنسائي والحاكم وابن جرير والبيهقي وابن
ابي شيبة وابن مردوية عن حذيفة اليمان ورواه البخاري ومسلم
وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه واحمد وابو يعلي البيهقي
والبزار وجرير وابن لال وابن ابي حاتم والحكيم الترمذي وابن سعيد
وابن حبان وابن عساكر وسعيد ابن منصور وابن مردوية والضياء والدار
قطني عن انس ورواه البخاري ومسلم والطبراني والديلمي وابن مردوية
عن جابر واحمد والبخاري ومسلم عن مالك بن صعصعة والبغوي وابن
عساكر عن ابي امامة وابن ابي حاتم وابن مردوية عن ابي ايوب الانصاري والبخاري
ومسلم وابن عساكر عن ابي ذر واخرجه البيهقي وابن جرير ابي حاتم ابن
مردوية عن ابي سعيد الخدري والترمذي والبزار والحاكم والطبراني
وابن حبان وابو نعيم وابن مردوية عن سمرة بن جندب والطبراني
وابن مردوية عن صهيب بن سنان الرومي ورواه ابن ابي حاتم والبيهقي
والبزار والطبراني وابن مردوية عن شداد بن ادريس والبخاري
ومسلم عن ابي حبة الانصاري والبخاري ومسلم وابن ماجه وابن حاتم
وابن حبان والطبراني وابن جرير والبزار وابو يعلي والبيهقي وابن
سعد وسعيد بن منصور بن عرفة وابن عدي وابن مردوية عن ابي هريرة

وابن

وابن عساكر عن سهل بن سعد والبزار وابن قانع وابن عدي عن
عبد الله بن سعيد بن زرارة والطبراني وابو نعيم وسعيد
بن منصور وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط والطبراني وابن مردويه
عن ابي ليلى الانصاري وابو نعيم عن ابي سفيان والطبراني والحاكم
والبيهقي وابن مردويه عن عايشه وابن مردويه عن اسما بنت ابي
بكر ورواه ابن سعد عن ام سلمه وابن جرير وابن اسحق والطبراني
وابن مردويه وابو يعلي وابن عساكر عن ام هاني والطبراني عن عقبة
بن عامر وابي حمراء والبيهقي عن عطارد بن حاجب التميمي فانه من جملة
ما اكرم الله به نبينا عليه السلام من المناجات وامامة الانبيا والعروج
الى سدرة المنتهى وما راى من ايات ربه الكبرى اكرم سليمان بمسيرة
غدوة شهر واكرم محمد عليه السلام بالمسير الى بيت المقدس والسما
في ساعة كما في تفسير الكبير في سورة الكوثر واسمال على امور في مقام التحدي
كذلك واختلف في وقت الاسرى فقيل كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهرا
وقيل بخمس سنين وقيل قبل الهجرة بسنة واختلف ايضا في ان الاسرى
بروحه او بجسده فقال قوم انه كان بالروح وانه كان في المنام
واليه ذهب معوية وعايشة ومحمد بن اسحق وقال الاخرون كان بالجسد
في اليقظة الى بيت المقدس والى السماء وحيث شاء الله بالروح

وقال الجمهور انه كان بالجسد والروح في اليقظة احتج الاولون
بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا وهي انما تكون في المنام وبما حكي
عن عائشة ما فقد جسد رسول الله ليلة المعراج وبقوله عليه السلام
في هذا الحديث بينا انا نائم وبقوله عليه السلام في اخر هذا الحديث
فاستيقظت وانا في المسجد الحرام في روايات انس واجيب بان
الاية دليل لنا لانها تدل على انها رؤيا عين واسراء شخص وليس في
الحلم فتنة ولا يكون فيه شك لاحد لان كل احد يمكن ان يرى
مثل ذلك في الكون في ساعة واحدة في اقطار متباينة وقول عائشة
لا يصلح للاحتجاج به ههنا لانها لم تحدث به عن مشاهدة
لانها لم تكن زوجة في ذلك الوقت ولا في سن من يضبط
ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف المار في وقت الاسراء ولا حجة
في قوله عليه السلام بينا انا نائم لجواز ان يكون النوم اول وصول
الملك اليه وليس في الحديث ما يدل على انه كان نائما في القضية كلها
وقوله فاستيقظت لا يدل عليه لجواز ان يكون المراد استيقظ بعد نوم
كان في موضع نومه بعد الوصول اليه وان وقع مرتين او مرارا تارة في
في اليقظة والباقي في المنام وعلى ذلك يخرج جميع الاحاديث على الخلاف
عباراتها واحتج الاخرون بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا

من المسجد

من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الاية فيما اسري به الى المسجد
الاقصى ولو كان ثمة امر زائد على ذلك لبينه لانه سيق لبيان
شرف النبي عليه السلام ومدحه وذكره كان ابلغ في ذلك والمثبت
ح بالدليل القطعي الذي يكفر جاحده والجواب ان الزائد على
ذلك ثبت باحاديث مشهورة اسنادها صحاح واحتج الجمهور
بالكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ووجه ذلك
انه لو كان في النوم لم يقل اسرى بعبده بل يقال بروح عبده
ولا يقال يجوز ان يكون تقديره ذلك لان الاصل عدم الحذف
والتقدير وبالاحاديث الدالة على انه عليه السلام راى ربه بعينه
ليلة وهو مشهور عند ابن عباس وانس واسماء وعليه كثير من العلماء
واليه اشار بقوله ومن رده فهو مبتدع ضال قال في شرح المقاصد والحق
انه في اليقظة الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن
الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع
ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد
وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم
بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما راى في السماء من العجائب وبما شاهد
من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا ان التام مما

اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق
على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع
وانه لا يلزمه من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي
عليه السلام المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار
ولم يتردد امته في صدق النبي عليه السلام فاشار الامام في
في المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد
عليه السلام الى اثبات نبوته بالمعجزات من باب برهان الانية وتقريره
على ما في شرح المقاصد وغيره انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة
وكل من ذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى
جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى
بالقران واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جملتها
حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد واما بيان الاول فهو انه
عليه السلام تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسورة من مثله في البلاغة
والفصاحة مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة
والمباراة فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج
والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا

لنقل

لنقل البتة لتوفر الدواعي وعدم الصادق والعلم بجميع ذلك
قطعي كسائر العاديات واما بيان الثاني فهو انه اخبر عن المغيبات الماضية
كقصة نوح وابراهيم ولوط وقصة موسى ويوسف وغيرهم صلوة
الله على نبينا وعليهم وسلامه على تفاصيلهم من غير سماع من احد ولا
تلق من كتاب وعن المغيبات المستقبلة كقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي
بأس شديد من بعد غلبهم سيغلبون سيهزم الجمع ويولون الدبر
وقوله عليه السلام سيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها الخلافة بعدي
ثلثون سنة واخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق
كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما روي في صحاح الاحاديث وقد
اقترنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال
فتميز عن الكهانة ونحوها **واما بيان الثالث** فهو انه ظهر منه عليه
السلام افعال على خلاف العادات بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى
النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة
في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجية عنهما تربي على
الف كما فصل في دلائل النبوة واما اثبات نبوته العامة من باب برهان
اللم فتقريره على ما في المطالب العالية للامام الرازي انه عليه السلام
ادعى بين اقوام لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم اني بعثت بالكتاب

والحكمة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية
وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على
الدين كله كما وعد الله ولا معنى للنبوة الا ذلك واشار الى الثاني
مشيرا الى مذهب المحققين من اهل السنة من عصمة الانبياء عن الكفر
مطلقا قبل البعثة وبعدها وعن الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر
عمدا والمنفرة مطلقا كما في شرح المقاصد وغيره وهذا مذهب
ائمتنا واختاره الاستاذ قال الامام النووي هو مذهب المحققين
من المتكلمين والمحدثين وقال في المسايرة هو المختار وفيما ليس طريقه
الابلاغ واما فيه فهم معصومون من السهو والغلط وقال فيه مبينا
لعصمتهم على العموم والانبياء عليهم السلام كلهم منزهون بتنزيه
الله بعد البعثة كما دل الوصف فان الفاعل حقيقة في حال
الاتصاف كما تقرر في الاصول عن الصغائر ظاهره الاطلاق ولكن المراد
به العمد لما ثبت مما يجي بعد من التصريح والكبائر مطلقا خلافا
للحشوية فيهما والكفر مطلقا كما دل الاطلاق فيهما وكذلك فيه
قبل البعثة كما صرح به وعينه الدليل بعد خلافا للشيعة فيه
في حال التقية وللازارقة من الخوارج مطلقا وايضاح المرام وتفصيل
المقام ان القبيح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما

يتعلق

يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي
اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا
او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضي المعجزة وقد جوزه القاضي الباقلاني سهوا عما منه لا يخل
في التصديق المقصود بالمعجزة دون الكفر مطلقا وقد جوزه الازارقة
من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز
الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في المهلكة
وربما ان اولي الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا من تعمد الكبائر بعد البعثة فمنعنا سمعا وعند
المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية لما سيأتي من نسبته الوقوع وكذا من
عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الي الاتباع ولهذا ذهب
كثير من المعتزلة الي نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة
الي نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة
مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون
فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الي تجويز
الصغائر عمدا كما في شرح المقاصد وغيره وتمسك الجمهور بوجوه الاول

عن مقال كما في المواقف فلذا لم يتعرض لهما الامام واشار الى اثبات
عصمة نبينا عليه السلام على الخصوص والاستدلال عليها بوجه
يثبت عصمة الجميع لهذا الفاضل فقال فيه ومحمد عليه السلام حبيبه
اي محبوبه المكرم عنده واصل المحبة الميل الى ما يوافق المحبة وهو
عليه تع محال فمحبته له عصمته وتوفيقه وتهيئة اسباب القرب و
وافاضة رحمته عليه كما في الشفاء وفيه اشارة الى قوله عليه السلام انا
حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر رواه الترمذي
والدارمي والبيهقي ورسوله اي المرسل منه بتبليغه مجدده الى
جميع الانس والجن كما دل الاطلاق في المقام ففيه اشارة الى ان
عموم رسالته من اصل بعثته ولا يختص بعصر بخلاف بعثة ادم ونوح
كما في فتح الباري ونبيه اي المخبر عنه المامور بالابلاغ والانذار
وفي المقام اشارات الاولى انه عطف الوصفين في المقام مشيرا الى ان
الرسول اخص من النبي فان كل رسول نبي وليس كل نبي رسول كما في الشفاء.
الثانية انه عليه السلام جامع لهما شرفه به روحه قبل ارواح جميع
الانبياء لقوله عليه السلام اني عند الله لخاتم النبيين وان ادم لمنجدل
في طينته اي ساقطا على الجدالة وهي الارض وليس المعنى انه كان خاتم
الانبياء في علم الله كما ظن لان المعلومية لا يختص به بل ان الله خلق روحه

قبل

قبل روح ادم وسائر الارواح وخلع عليه خلعة التشريف بالنبوة
اعلاما للملاء الاعلى به الثالثة انه عليه السلام رسول نبي بعد موته
كما دل اطلاق صيغة بمعنى الفاعل وبه صرح في بحر الكلام اما لانه
النبوة صفة لروحه عليه السلام فانه المخاطب معه وانما البدن
آلة كما في التلويح واليه اشار الامام في تعريف الفقه واختاره في العمدة
فهو بعد موته رسول نبي لا يضر انقطاع الوحي والتبليغ فقد
كمل دينه كما في شرح الشفاء للخفاجي واما لحياته كما قال الامام عبد
القاهر البغدادي ان المتكلمين من اصحابنا على انه عليه السلام حي
بعد وفاته وانه يسر بطاعة امته كما في المنتظم للحافظ ابن حجر الهيتمي
الرابعة ان الرسالة اشرف من النبوة كما ذهب الجمهور واليه اشار بتقديم
الوصف في المقام وصفيه اي مصطفاه ومقربه المختص به بلا تعلق
بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح الشفاء وفيه اشارة الى قوله
عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ادم ابراهيم واصطفى من ولده
اسماعيل واصطفى من ولد اسماعيل بني كنانة واصطفى من بني
كنانة قريشا واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم
رواه مسلم وغيره عن واثلة بن الاسقع ونقيه اي منقاه عن الا
عن الاثام وبيانه بقوله لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله اي لم يشرك

وفصل الامام ابن الهمام في المسايرة فقال
اذا قلنا ان النبوة في الانبياء والنبي معناه
المنبئ عن الله فلو شك انه ليس منبئا في حال
النوم وهو مبلغا في حال السكوت والموت مع انه
الحكم لها بالنبوة باق الى الابد واذا قلنا انها دنيوية
همه مرتبح في القرب خاصة يترقى بها ايجاب التبليغ
عن الله فهنا وهي البدنية بذلك فهي بعينها باقية ابدا
وصفا للروح ودليل من ذهب الى حيوته عليه السلام
ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن
ماجه عن النبي عليه السلام انه قال الانبياء
احياء في قبورهم يصلون
منه

به شيئا كاجليا او خفيا طرفة عين اي في وقت وان قل لان

الطرف تحريك الاجفان للنظر فهو كناية عن اقصر وقت فقط

اي في الزمان الماضي يعني قبل النبوة فانه ظرف لما مضي وخطي

الكشاف في استعماله ظرفا للمستقبل والمعني لم تيلبس بشيء

مما ذكر في وقت ما قبل النبوة وكذا بعدها بالطريق الاولي وفيه

اشارة الي الرد علي الشيعة المجوزة صدور الكفر حال التقية

وعلي الازارقة المجوزة مصطفا ولذا الكذ التقي ولم يرتكب قصدا

كما يتبادر صغيرة وكبيرة اي قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا

صغيرة عمدا قبل النبوة ولا بعدها بطريق الاولي فلو بينا في ما سبقا

وفيه اشارة الي الرد علي الحشوية المجوزة لذلك وقال في كتاب العالم

ولم يلم بشيء نهي الله عنه اي لم يخالف في شيء من الاحكام بل جميع

ما قال فيه وحي من الملك العلوم وفيه اشارة الي العصمة عما ينافي

مقتضي المعجزة كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الاحكام والامر لفظا طلب

بالفعل جزما بوضعه له استعلاء كما في مرقات الاصول ولم يقطع شيئا

وصلته اي لم يقع منه عليه السلام في شيء قطيعة لا يرضي به

الله كقطع الرحم والاعراض عن موالات المؤمنين والتفرقة بين الانبياء

والكتب في التصديق وسائر ما فيه ترك خيرا وتوقع شر فانه تقطع الوصلة

بين ادمه

بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل وصل وفصل كما في
تفسير البيضاوي وفيه تأكيد لبيان عصمته عن جميع الكبائر
مطلقا ولا وصف امرا اي لم يبق شيئا وصف الله ذلك الامر
بغير ما وصف به النبي عليه السلام وبينه وسمي الامر الذي هو
واحد الامور به كما قيل به شأنه وهو المطلب والقصد كما في تفسير
البيضاوي واوضحه بقوله وكانه موافقا له في جميع الامور
لم يبدع اي يستثني شيئا في الدين بزيادة او نقص بغير
اذن من الله تع ولم يتقول على الله غير ما قال اي لم يفتر على
الله في شيء وسمي الافتراء تقولا لانه متكلف وفيه اشارة الى قوله
تع ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم
لقطعنا منه الوتين وحاصل الوجوه فيه لو نسب الينا قولا لم نقله
واما باد سلبه عن الهدرة على التكلم بذلك القول على ما هو عليه
مقتضى الحكمة لئلا يشتبه الصادق بالكاذب كما في التفسير الكبير وما كان
من المتكلفين اي في دعوة الخلق الى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع
مستقيم فانه يشهد بصحتها وجلالتها وبعدها عن الباطل كما في
التفسير الكبير وفي البيان اشارة الى ان هدايته عليه السلام وانتفاع
اهل الدنيا بدعوته اكمل من انتفاع سائر الامم بدعوة سائر الانبياء

فوجب كونه عليه السلام افضل من سائر الانبياء ولانه تعالى وصف
الانبياء بالاوصاف الحميدة ثم امره عليه السلام بان يقتدي
بهداهم وقد امتثل بوافي بجميع ما اوتي من الخصال الحميدة واجتمع
فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون افضل منهم كما في التفسير الكبير
والعالم الرازي واستدل على المرام بوجهين الاول ما اشار اليه
بقوله ولذلك المذكورين من الاوامر قال الله تعالى ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله وهذه الآية من اقوى الدلائل على انه معصوم في جميع
الاوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق عن الله تعالى لانه لو
اخطأ في شيء منها لم يكن طاعته طاعة الله وايضا وجب ان يكون
معصوما في جميع افعاله لانه جعل الرسول قائدا لجميع خلقه من الحق
والناس توجيب الانقياد له في كل ما امر ونهى وكل فعل والطبع اليه الا
ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها
من خواص الرسول او صدد طبعا واليه اشار بقوله وامتنا على فرائضه وسنته
وامر بمتابعته في قوله واتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الاتي بمثل ذلك الفعل مطيعا
لله في قوله فاتبعوه فثبت كون الانقياد له في جميع افعاله الا ما
خصه الدليل طاعة لله وانقيادا لحكم الله كما في التفسير الثاني المشار
اليه

اليه بقوله لذلك قال تعالى وما آتيكم الرسول من الامر فخذوه و
وتمسكوا به لانه واجب الطاعة وما نهيكم عنه عن اتيانه فانتهوا
عنه فهو عام في كل ما اتى الرسول ونهى عنه وامر النهي داخل في عموم
كما في التفسير الكبير فلو اتى بمعصية لكان اوجب علينا بحكم النص
متابعة في ذلك الفعل ذلك الذنب وهذا باطل وذلك باطل كما في
المعالم للرازي وفي المقام اشارات الاولى ان العصمة تنزيه الله لا بنيناه
بان لا يخلق فيهم ذنبا كما هو المتبادر ولا ملكة تمنع الفجور كما زعم الفلاسفة
ولا خاصة يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم كما زعم قوم واليه اشار
بقوله منزهون وبينه الامام ابو منصور الماتريدي بقوله العصمة
لا تزيل المحنة اي لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية
بل هي لطف من الله مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء كما في البداية
الثانية ان شرط النبوة الذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة
عن كل ما يخل بحكمة البعثة كما في شرح المقاصد واليه اشار بصيغة
التذكير وتنوين الشأن في مقام البيان وخالف في الذكورة بعض
المحدثين وروي عن الاشعري الثالثة انه عليه السلام مبعوث الى
عامة الثقلين وسائر الرسل الى اقوامهم واليه اشار في مقام البيان بقوله
كافة الجميع خلقه من الجن والانس والى الاخذ من قوله تعالى يا ايها تها

الناس اني رسول الله اليكم جميعا لان الخطاب يعم كل الناس و
وقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على
الدين كله ولانه علم بالتواتر انه عليه السلام ادعى البعثة الى كل
العالمين كما في التفسير الكبير **الرابعة** انه عليه السلام مبعوث
الى الانس والجن دون الملك والارشاد بينا الجميع بالفريقين
وصرح به الحليمي والبيهقي ونقل في تفسير الرازي والبرهان النسفي
الاجماع عليه كما مر والبلوغ اجماع المحققين فان البعض المحدثين
خالف فيه **الخامسة** ان العصمة ثبتت في جميع الانبياء قطعا واما في
جميع الملائكة فالمختار عصمتهم جميعا كما في المقاصد والهاروت
وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على
الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به كما في شرح العقائد النسفية لكن عموم الادلة ظنية
في شرح المواقف وفي شرح الفقه الابسط للفقيه عطاء الجوزجاني
انهم معصومون عن المعاصي الا هاروت وماروت فانهما مخصوصان
من بين الجملة بالزلة كما وردت من نحو عشرين طريقا وبعضها حسن

كما بينه

كما بينه الحافظ ابن حجر وقال من اطلع عليها يكاد يقطع بها واليه اشار
بالاقتصار على بيان عصمة الانبيا في المقام وبينه الامام ابو
منصور السمرقندي في شرح التا ويكو الماتريدية فقال زوال
العصمة من افراد الملائكة لتحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق
به عاقبة حميدة او لم يتعلق به عاقبة حميدة وخيمة بخلاف الانبيا
عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان
كان متصورا من حيث ذات الفعل وتمسك المخالفون بقصص الانبياء التي
نقلت في القران والحديث مما توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك واجيب عنه اجمالا بان
ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا ومنصوصا في الكتاب محمول
على السهو والنسيان ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك كما في
المقاصد وتفصيله بما يبين في التفاسير والكتب المصنفة في بهذا
البنا والى الجواب الاجمالي وقال في الفقه الاكبر وقد كانت منهم اي
من الانبيا زلات اي صغائر صادرة عن سهو ونسيان في زمن النبوة
بمقتضى البشرية واليه اشار باطلاق الزلة فلم يوجد القصد فيها
الى عينها بل الى اصل الفعل فانها مجاز ماخوذ من زل في الطين اذا لم
يقصد الوقوع ولا الثبات بعده كما في الاصول وفيه بعطف

بقوله وخطايا اشارة الى نفي الصغائر المنفرة كالتطفيف بحبة
لصدورها بالقصد والخطيئة ما لا تكون عن قصد الى فعلها
كما في المفردات وفيه اشارات **الاولى** ثبوتها بالنصوص والارشاد
بقوله وكانت منها قوله تع فنسي ولم نجد له عزما وقوله عليه
السلام انما انا بشر كما تنسون فاذا نسيت فذكروني رواه البخاري
ومسلم وابو داود والنسائي وظاهره ان يورد على النسيان فيضعف
به الاذان لا يقر عليه فيما هو امر ديني بل يبينه كما في المسايرة **الثانية**
ان تخصيصها بزمن النبوة كما دل الصفة اشارة الى ان ما نقل
عليه من غير الزلات لم يصدر في زمن النبوة فهو محمول على ما قبل النبوة
نحو قوله تع فوكزه موسى فقضى عليه فان كون ذلك قبل البعثة
كما في المواقف **الثالثة** الرد على من الصغائر سهوا كبعض الشيعة **الرابعة**
الرد على من نفي الكبائر قبل البعثة ككثيرة من المعتزلة وبعض المحدثين
لثبوتها بالنصوص والارشاد بتعليق الحكم على الموصوف بصفة
هي حقيقة في الحال **الخامسة** الرد على من نفي الزلة ايضا مطلقا
ان الواقع اختيار الفاضل وترك الافضل لعدم جريانه في جميع
موارده والارشاد بقوله وقد كانت منهم زلات **فصل** في
تحقيق النسخ في بعض الاحكام واتحاد الدين واصول الاعتقاد

لجميع

لجميع الرسل عليهم السلام قال في كتاب العالم والرسل لم يكونوا
على اديان مختلفة اي لم تكونوا على اصول متباينة في الاعتقا
ولم يكن كل منهم اي كل واحد من الانبياء والرسل يامر قومه الذي
بعث اليهم بترك دين واصول اعتقاد الرسول الذي كان قبله
بل كانوا يامرونهم بالقيام عليها لان دينهم واعتقادهم كان
واحدا كما قال تع دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وفي المقام
اشارات الاولى ان الدين يعني اصول الشريعة فيرادف الملة و
اليه اشار بقوله والرسل لم يكونوا على اديانهم مختلفة قال
الامام الزجاج الملة السنة والطريقة نقل الى اصول الشرايع
باعتبار انها يمليها النبي المبعوث على امته وارشادهم ولهذا
لا يختلف الانبيا فيها وقد يطلق على الباطل كما يقال الكفر ملة
واحدة ولاعتبار ملاحظة الاصل لا تضاف الى الباعث تع شأنه
فلا يقال ملة الله تع ولا الى احاد الامة والدين يرادفه قصد
لكنه باعتبار انه ماخوذ من دين لانه الطاعة في الاصل والنظر الى
وحدتها قال تع دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وقد يتجوز به
خاصة فيطلق على الفروع ايضا ومنه قوله تع دين القيمة
اي الملة القيمة على ان تغاير الاعتبار كان في صحة الاضافة

وعلى الطائفة المخصوصة بعمرو دون زيد نظرا الى الاصل
ولهذا صح اضافتها الى الجماعة نحو والى الآحاد ويقع على الجماعة
ايضا **الثانية** ان الشريعة بمعنى الاحكام الجزئية المختلفة
واليه اشار بقوله وكان كل رسول يدعو الى شريعة نفسه واتباع
احكام التي بعث بها الى قوم وينهى عن شريعة الرسول كان
قبله وتنسخ احكامه ببعثته لان شرايعهم واحكامهم الجزئية
كانت مختلفة فاشار الى ان الشرايع بمعنى الاحكام الجزئية قال
كثيرة صح
الامام الزجاج الشريعة هي المورود في الاصل وهي اسم للاحكام
الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشا او معادا سواء كانت
منصوصة من الشارع او راجعة اليه ولذا قال نحو جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا والتبديل والنسخ يقع فيها ويتجوز بها فتطلق على
الاصول الكلية ايضا اطلاقا شايعا كما في كشف الكشاف **الثالثة**
ان الرسول من جاء بشرع مبتدع والنبي لم يأت به وان امر بالابلاغ
كما في شرح المقاصد ويؤيد المغايرة بينهما والى هذا اشار بقوله وكل رسول يدعو
الى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله واختاره
المحققون وصرح به البيضاوي في سورة الحج وقيل الرسول من جمع
الى معجزة كتابا منزلا عليه دون النبي ورد بزيادة الرسول على
الكتب

على الكتب الرابعة أن ذلك بوقوع النسخ بأن يدل على خلاف
حكم شرعي دليل شرعي متراخ وإليه أشار بقوله وينهى عن شرع غير
الرسول الذي كان قبله الخامسة أنه جائز عقلا أما إذا
لم يعتبر مصالح العباد فلأن الله غني عن العالمين فظاهر لأنه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وأما إذا اعتبرت
تفضلا على ما عليه فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات وعليم
الخبير القدير وإن كان غنيا عنا كاستعمال الأدوية بحسب الأحوال حة
والأزمان ففي كل ذلك حكمة بالغة لا إبداء كما في الإحياء والإماتة
وإليه أشار بالمعترضة المقبلة السادسة أنه جائز نقلا لأن الاستمتاع
بالأخوات كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم تنسخ في
سائر الشرائع ولأن الختان جائز في شرع يعقوب عليه السلام
ثم حرم في سائر الشرائع كما في شرح مرقات الأصول وإليه أشار بقوله
ولأن شرائعهم كانت كثيرة مختلفة قال الإمام الرازي في المطالب
العالية الشرائع منها ما يعرف نفعه بالعقل معادا ومعاشا فهذا
يمتنع طرق النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته أبدا ومجامع هذه
الشرائع العقلية أمران التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله
ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا بالسمع وهذا

يمكن طرق نسخه وتبديله وحكمة نسخه ان الاعمال البدنية
اذا واظب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن انها
مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول بها الى ما هو المقصود من معرفة الله
وتمجيده بخلاف ما اذا تغيرت تلك الطرق وعلم ان المقصود
من الاعمال انما هو رعاية احوال الروح والقلب في المعرفة و
المحبة فانه الاولى ما تنقطع عن الاشتغال بتلك والطواهر
الى الظهير التشريد والى بيانه اشار بقوله ولذلك قال تعالى
لكل جعلنا منكم ايها الامم شرعة اي شريعة وهي الطريقة الى الماء
شبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحيوة الابدية و
ومنهاجا وطريقا واضحا في الدين من نهج الامر اذا وضح ولو شاء
الله لجعلكم امة واحدة جماعة متفقة على دين محمد واحد في
جميع الاعصار من غير نسخ وتبديل قال في التفسير الكبير وردت
ايات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل كقوله
تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وايات دالة على حصول
التباين فيها كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الاية و
وطريق الجمع ان الاولى مصروفة الى ما يتعلق باصول الدين والثانية
الى ما يتعلق بفروعه الشايعة ان النبي عليه السلام لم يكن متعبدا

قبل

قبل النبوة بشرع احد من الانبياء بل بما اراه الله من الحق كما هو
المتبادر من التعليل وصرح به في تتمة الفتاوي واختاره الجمهور
كما في المستصفى لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه السلام
وعدم بقاء جماعة ويثبت بخبرهم الحجة على شرعه كما صرح به
الباقلاني والرازي والقاضي عياض وتوقف الغزالي والامدي
واختلف المثبتون في تعبده بشرع نوح وابراهيم وموسى او عيسى
مستدلين بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده واجيب بان المراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد و
واصول الدين دون الفروع المختلف فيها فانها ليست هدى
مضافا الى الكل ولا يمكن التأسي بهم جميعا فليس فيه دليل
على انه متعبد بشرع من قبله كما في التفسير البيضاوي والارشاد
بقوله واوصاهم جميعا اي امر كل واحد من الرسل او اكيدا باقامة
الدين اي المواظبة والاستمرار على اصول الاعتقاد وبينه بقوله
وهو التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقاديات وان لا يتفرقوا
فيه ولا يختلفوا في اصول الدين والاعتقاد لانه جعل دينهم
واحدا لا تباين في طريقهم في اصول الدين فقال شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى

وعيسى اي شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد ومن بينهما من ارباب
الشرايع عليهم السلام وهو الاصل المشترك فيما بينهم المفسر
بقوله ان اقيموا الدين وهو الايمان بما يجب تصديقه والطاعة
في احكام الله ولا تتفرقوا فيه ولا تختلفوا في هذا الاصل واما
فروع الشرايع ففيها اختلاف وفيه اشارات الاولى انه انما خص هولاء الانبياء
الخمسة بالذكر لانهم اكابر الانبياء واصحاب الشرايع العظيمة
والاتباع الكثيرة الثانية ان المعنى شرع لكم من الدين دينا
تطابق الانبياء على صحته والمراد منه الامور التي لا تختلف باختلاف
الشرايع وهي الايمان بوجوب الاقبال على الاخرة والاحتراز
عن رذائل الاحوال الثالثة التنبيه على ان الشرايع على قسمين
منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه بل يكون واجب البقاء
في جميع الشرايع والاديان كالقول بحسن الصدق والعدل
والاحسان والقول بقبح الكذب والظلم والايذاء ومنها ما يختلف
باختلاف الشرايع والاديان كثير من الاحكام الرابعة التنبيه على ان
المواظبة على القسم الاول اقوى في تحصيل السعادة الاخروية وعلى
ان الموافقة امر مطلوب في الشرع والعقل كما في التفسير الكبير وقوله
تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا

فاعبدون

فاعبدون وفيه دلالة على ان جميع الرسل اوحي اليهم بالتوحيد
وعبادة الرب المسبجيد ومعرفته تع بصفات التقديس والتمجيد
ودلالة على النهي عن عبادة غير الله فان ما سوى الله محدث
مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله وايجاده والعبادة عبادة
من اظهار الخضوع ونهاية التواضع والتذليل وذلك لا يليق الا
بالخالق المدبر المحسن فثبت ان عبادة غير الله منكره والاعراض
عن عبادته تع منكر وعبادته تع مشروط بتحصيل معرفة الله
تع قبل العبادة لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان
الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا كما في التفسير الكبير وقوله
تع لا تبديل لخلق الله لا يقدر احد ان يغيره ولا يتهيأ له تبديله
باقامة حجة على ضده كما في التيسير او ما ينبغي ان يغير ذلك اشارة
الى الدين المامور باقامة الوجه له او الفطرة في قوله فطرة
الله التي فطر الناس عليها ان فسرت بالملة الدين القيم المستوي الذي
لا عوج فيه كما في تفسير البيضاوي وفي تفسير الكبير فسر الفطرة
والخلق بالتوحيد واشار الامام الى تفسير الفطرة بالملة وبتفسير
الخلق بالدين ليوافق الظاهر بقوله اي لا تبديل لدين الله اي
التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات وفي المقام اشارات الاولى

انه الثابت الدائم كما دل الصفة واليه اشار بقوله فالدين اي اصول
الاعتقاد لم يتبدل في شرع من الشرائع ولم يحول الي اواخر ولم يغير
بنسخ فيه في وقت ما الثانية ان الاعتقاديات لا يدخلها النسخ
والانشاء بتفريع قوله فالذي لم يتبدل الثالثة ان النسخ
يختص بالاحكام واليه اشار بقوله والشرائع اي الاحكام الفروعية
قد غيرت ووقع النسخ فيها وبدلت الي حكم اخر في وقت ما فاشار
الي ان النسخ انما يدخل في الاحكام العملية دون الاعتقاد والاخبارات
وبينه بقوله لان رب شي قد كان حلالا لاناس حرم الله علي
اخري بحسب اختلاف الازمان والاشخاص واشار الي التعميم
بقوله ورب امر امر الله به اناسا ونهي عنه اخري الرابعة ان ما
بينه الشارع لنا من الشرائع السابقة من غير منع عنه ولا نكير فهو
شريعة لنا كما تقرر في الاصول واليه اشار بالتعرض للتحريم والنهي
في البعض بالبيان فالشرائع كثيرة مختلفة لكل رسول شريعة والشرائع
هي الفرائض والاعمال دون حدود دون الاعتقاد فالحصر اضافي
بدلالة المقام وقد استراحت بعد هوت الاقلام من نظم
جواهر الالهيات في سلك الانتظام ناقلا من ما في كتاب
للعلام منهما في مادة مقام علي ما ذلك فيه الاقدام ناقلو

في مواده

في موارد الاتفاق عن نحو المحصل والمواقف • والصحايف
والمقاصد من كتب الكلام مبينا بالنقل عن كتب الماتريدية على
خصوص المرام • موضحا لذلك غاية الايضاح للافهام • و
واضعا على طرف الثمام مقتصدا بين الايجاز والاطناب
في كل مقام محترزا عن الاخلال والاملال على الافهام مكررا
فيه من التغيير والنقض والابهام لتوفيرات وتسهيل
للمرام والتعويل على الاخير في الترتيب والاتمام فجاء بفضل
الله سبحانه حاويا بالخمسة ثم انسادة تربوا على ما يومل ويرام
في تحقيق المعاقد وحسن الانحسام بحيث اذا جاز الناظر الملهم
على ما فيه من تدقيق الكلام وفاز بفحوى مطلوبه من تحقيق
المقام وجاز بحاق بحوافيه في ازاحة شبه الاوهام ثم
راى استنباط ذلك كله من عبارات الامام تيقن ان اصول
الامام جنة يجري من تحتها الانهار دقايق الكلام وان
في كل لفظة منها روضا من حقايق المرام وكيف لا وهو المفرد
في سلوك سبيل الابرار والمتوحد في اشارات الفوايد
في كل مقام والله المتضرع اليه في التوفيق لتتميم سمعيات
الكلام والتسديد في مداحض الاقدام بجاه نبيه محمد

سيد الانام عليه وعلى اله افضل الصلوة واكمل السلام

حرره من نسخة عليها المصنف رحمة الملك العلام

عليه

واقعا علي اتمامه في اخر ذي الحجة

سنة ثلثة ومائة والف

وقع الفراغ في شهر رجب

المبارك سنة ١١٣٤